وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
الجامعة الإسلامية– بغداد
مركز البحوث والدراسات الإسلامية
(مبدأ)



مجلة الجامعة الإسلامية

مجلة علمية محكّمة نصف سنوية
يصدرها مركز البحوث والدراسات الإسلامية
(مبدأ)
الجامعة الإسلامية/ بغداد

السنة الثامنة عشرة　　العدد ٢٦/ ١　　١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م

الهيئة الاستشارية

هيئة التحرير

مجلة الجامعة الإسلامية/العدد (١/٢٦) (٢٠١١م)

بغداد – الجامعة الإسلامية

الترقيم الدولي لليونسكو ١٨١٣- ٤٥٢١ ISSN

عنوان المراسلات:

العراق– بغداد– محلة ٣٠٨ شارع ٢٢/ الجامعة الإسلامية

أ.د.إبراهيم عبد صايل الفهداوي: رئيس هيئة التحرير

هاتف: ٤٢٥٤٢٥٧

فاكس: ٤٢٥٣٢٤٦

البريد الالكتروني للجامعة: islamicuniversitybag@yahoo.com

البريد الاليكتروني للمجلة:mabda_irsc@yahoo.com

شروط النشر

١. يجب أن يكون البحث المقدم للنشر جديداً وأن تراعى فيه القواعد المتعارفة في البحث العلمي والدراسة الأكاديمية من نواحي توثيق المصادر والمراجع والنصوص، فضلاً عن الموضوعية والمنهجية في البحث.

٢. ضرورة تحقق السلامة اللغوية مع مراعاة علامات الترقيم ومتانة الأسلوب مع وضوح الفكرة.

٣. يرتب البحث على الوجه الآتي:

عنوان البحث- اسم الباحث- مرتبته العلمية وعنوانه- المقدمة- متن البحث- النتائج- الخاتمة- قائمة الهوامش- المصادر.

٤. تكتب الهوامش على النحو التالي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى: يكتب اسم الكاتب الكامل، عنوان الكتاب بالكامل، المحقق أو المترجم، رقم الطبعة (تستثنى الطبعة الأولى)، ومن ثم توضع بين قوسين معلومات (المكان، دار النشر أو المطبعة، سنة الطبع) المجلد أو الجزء ثم رقم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية: يختزل اسم الكاتب بالمشهور ثم عنوان الكتاب مختصرا، الجزء والصفحة.

أما الهوامش المتعلقة بالدوريات فتكون كالآتي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى: اسم المؤلف، عنوان المقال، المحقق أو المترجم، اسم الدورية، المجلد أو العدد (المكان، دار النشر أو الإصدار، سنة النشر)، ثم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية: يختزل اسم المؤلف بالمشهور، ثم عنوان البحث أو المقال مختصراً، الصفحة.

أما إذا كان الهامش موقعاً اليكترونياً فيثبت تاريخ المطالعة تتبعه نقطة، ثم يكتب العنوان الاليكتروني كاملاً بين الأستاذين <www...>.

٥. تثبت قائمة المراجع كالآتي:
البدء باسم شهرة الكاتب أو عائلته متبوعاً بفاصلة تليها بقية الاسم متبوعةً، عنوان الكاتب متبوعاً بنقطة، مكان النشر متبوعاً بنقطتين، اسم الناشر متبوعاً بفاصلة، تاريخ النشر متبوعاً بنقطة.
٦. يقدم البحث مطبوعاً بثلاث نسخ، مطبوعة بوساطة الكومبيوتر على ورق قياس A٤ على وجه واحد وأن يكون المتن والهامش مطبوعاً بخط Simplified Arabic قياس المتن ١٦ والهامش قياس ١٤ والعنوان الرئيسي ١٨ والعنوان الفرعي ١٦ غامق.
٧. يجب أن لا يكون البحث مستلاً من (رسالة/ أطروحة) جامعية ولم يسبق نشره، وليس معروضاً للنشر في أية وسيلة نشر أخرى وعلى الباحث تقديم تعهد بذلك.
٨. يجب أن لا يزيد عدد صفحات البحث عن ٣٠ صفحة وفي حالة زيادة عدد الصفحات إلى حد ٤٠ صفحة يؤخذ مبلغ قدره ٣٠٠٠ دينار عن كل صفحة.
٩. تخضع البحوث لتحكيم سري لتحديد صلاحيتها للنشر ولا تعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء قبلت للنشر أو لم تقبل.
١٠. لهيئة التحرير الحق في حذف أو إعادة صياغة بعض الألفاظ، ولها الحق في عدم نشر بحث ما.
١١. يقدم مع البحث مبلغ مقداره أربعون (٤٠٠٠٠) ألف دينار، ويعاد المبلغ عند عدم صلاحية البحث للنشر بعد استقطاع مبلغ التقويم والمتابعة.
١٢. يزود صاحب البحث– عند نشره– بنسخة واحدة من المجلة.

المقدمة..

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد الرسول الأمين وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين...، وبعد:

استمراراً لمسيرة العطاء العلمي وتواصلاً مع ثمرات أقلام الباحثين والتدريسيين في الوسط الأكاديمي، يسر مركز البحوث والدراسات الإسلامية (مبدأ) أن يصدر العدد (٢٦/ ١) من مجلة الجامعة الإسلامية وقد ضمت بين دفتيها حروفاً باسمةً وكلماتٍ هاديةً لدرب العلم والمعرفة، ففيها بحوثٌ عن القرآن وعلومه واللغة العربية وفنونها، وبحوثاً أخرى عن التاريخ والإعلام والفقه وأصوله وغيرها من فروع العلم واهتماماته...

إن كل جهد علمي رصين له حقٌ علينا واجب في نشره وتعريف الدارسين به، فمجلتنا ماضيةً في الدلالة على حقائق المعرفة ودروب العلم، ولها مع كل معلومة وقفة ولها مع كل باحثٍ تحية، وهي المسيرة العلمية الحافلة بكل ما من شأنه رفع المستوى العلمي للباحثين من مصادر المعرفة لينهلوا منها ما يعينهم في كتاباتهم وبحوثهم وما تشمر عنه أقلامهم... والله الهادي إلى سواء السبيل

هيئة التحرير

المحتويات

اسم البحث	الصفحة
١ – التوجيهات التربوية في سورة الحجرات	
د.محمد شاكر الكبيسي....................................	١– ٢٤
٢ – تعقبات القرطبي على ابن عطية	
د.شهاب أحمد محمد....................................	٢٥– ٤٢
٣ – مصطلحا النبي والرسول– دراسة عقائدية	
د.عبد الله عبد المطلب....................................	٤٣– ٦٠
٤ – اللحوم المستوردة في ميزان الضوابط الشرعية	
د.محمد دفيش محمود....................................	٦١– ١٠٦
٥ – العلة في تسبيع الإناء من ولوغ الكلب– دراسة أصولية فقهية معللة بالطب الحديث	
د.محمود إبراهيم عبد الرزاق	
د.إبراهيم عبد الرزاق....................................	١٠٧– ١٤٢
٦ – متولي الوقف بين الشريعة والقانون	
قتيبة كريم سلمان....................................	١٤٣– ١٧٢
٧ – نسخ القياس والنسخ به	
د.ضرغام منهل محمد....................................	١٧٣– ٢٠٨
٨ – أهلية التعاقد وأحكام فاقديها بين الشريعة والقانون	
د.عبد القادر عزيز أحمد....................................	٢٠٩– ٢٤٤
٩ – حكم الخارج من الجسم وتأثيره في الطهارة بعد الوضوء	
م.م.حميد تركي....................................	٢٤٥– ٢٦٤

اسم البحث	الصفحة
١٠- المهايأة بين الشريعة والقانون	
م.م.مهند سعد قاسم..	٢٦٥- ٢٩٤
١١- حادثة الراهب بحيرا في الميزان	
د.إدريس عسكر حسن..	٢٩٥- ٣٢٦
١٢- قضاة مسلمون في الأندلس	
د.إقبال حسن أحمد..	٣٢٧- ٣٥٤
١٣- ديوان مجد الإسلام أو الإلياذة الإسلامية- دراسة موضوعية	
د.ربى عبد الرضا..	٣٥٥- ٣٩٨
١٤- استعمال مهارة التعزيز لدى طلبة الجامعة الإسلامية	
م.م.حسام مال الله..	٣٩٩- ٤٢٦
١٥- الأزمة المالية العالمية وتأثيرها في قطاع النقل في العراق	
د.افتخار محمد النعيمي	
د.مناهل مصطفى	
م.م.سهيلة نجم..	٤٢٧- ٤٥٠
١٦- تداعيات المشكلة الصحراوية على دول المغرب العربي	
د.عادل خليل حمادي..	٤٥١- ٤٧٠

التوجيهات التربوية
في
سورة الحجرات

د. محمد شاكر عبد الله الكبيسي

كلية الآداب/ علوم قران

المقدمة

الحمدُ لله رب العالمين. والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين. وعلى آله وصحبه والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

لا يخفى على صاحب بصيرة، ومن كان له مسحة عقل أن القرآن الكريم له منهجاً واضحاً وسنن في التربية في سائر ميادين الحياة. وسورة الحجرات أحد هذه النماذج والتوجيهات التربوية التي تضمّنها كتاب الله تعالى فهذه السورة المباركة اشتملت على أسس في التربية للفرد والمجتمع والأمّة.

ونظراً لأهمية تلك التوجيهات ودورها الفاعل في تهذيب نفوس المجتمع؛ رأيت في قرارة نفسي تسليط الضوء على هذه التوجيهات ليكون المسلم على بيّنه من دينه وعلاقته مع خالقه العظيم ورسوله الكريم ومع إخوانه المسلمين.

ولقد تتبعت ذلك المنهج دراسة موضوعية حيث رتبتها في محاور ست. تكلمت في المحور الأول عن: الأدب مع الله تعالى وفي المحور الثاني: الأدب مع النبي ﷺ وفي المحور الثالث: الموقف من الفاسق وفي المحور الرابع: أدب التعامل مع الأخوة المختلفة وفي المحور الخامس: كرامة الإنسان وفي المحور السادس: ميزان التفاضل. وأخيراً الخاتمة.

وبالطبع لا أدّعي الكمال لبحثي هذا ولكن حسبي أني بذلت جهداً أرجو أن يكون مقبولاً عند الله تعالى ونافعاً لكل من يقرأه راجياً من الله أن يجعله في ميزان حسناتي، وأخيراً فالقرآن بحر عميق قراره وكل من يغوص به يأتي بنفائس الكنوز والدرر فأتمنى أن تكون محاور بحثي نماذج لبعض من تلك الكنوز والدرر الرائعة. وحسبي الله لا إله إلا هو عليه توكلت وإليه أنيب والحمد لله رب العالمين.

تمهيد

تشتمل سورة الحجرات على ثماني عشرة آية، وهذه الآيات تشتمل على محاور تتعلق ببناء المجتمع الخلقي وبتربية نفوس أبنائه تربية تتفق وما شرع الله تعالى لعباده وقد رتبنا هذه المحاور على وفق ما جاءت به السورة من توجيهات. ومن أهم هذه المحاور التربوية ما يأتي:

١. الأدب مع الله تعالى:

لا يخفى ان الأدب مع الله تعالى ينبع من الأيمان به والأيمان- كما هو معروف- اعتقاد بالقلب: أي أن المؤمن هو من يعتقد بقلبه بأن الله تعالى خالق الكون رب العباد وانه واحد لا شريك له بيده ملكوت السماوات والأرض تجب طاعة الناس جميعاً له سبحانه، هذا الاعتقاد القلبي الذي ينبغي لكل مسلم أن يدركه وان يكون هذا الشعور داخل قلبه، وحيد تتجاوز الاعتقاد بالقلب، تصل إلى الأمر الثاني من لوازم الأيمان، وهذا الأمر هو التصديق بالعمل، فلا يكفي المؤمن الاعتقاد وقد قيل: لو صدقوا في الاعتقاد لصدقوا في العمل، والقرآن الكريم ينعى على الناس الذين لا يعملون لأن الأيمان ما وقر في القلب وصدقه العمل، فالمؤمن ملزم بأداء ما أوجب الله تعالى من العبادات والمعاملات وغيرهما. وحين يتوافر الاعتقاد بالقلب والتصديق بالعمل، يصل إلى المرحلة الثالثة التي يكتمل بها الأيمان وهو الإقرار باللسان. **والإيمان بإيجاز: اعتقاد بالقلب، وتصديق بالعمل، وإقرار باللسان**(١)، والمؤمنون أصحاب رسول الله ﷺ كان يتمثل فيهم هذا الذي ذكرناه هنا من شروط الأيمان فكان المؤمن منهم يعتقد الاعتقاد الجازم بصدق محمد ﷺ في التبليغ بدعوته وكونه نبياً، وكان الصحابة بعد ذلك يصدقون بعملهم، انهم رهبان الليل في الطاعة فرسان النهار في الدفاع عن العقيدة ثم انهم كانوا يأمرون الناس بالمعروف وينهونهم عن المنكر. وهكذا درج التابعون وتابعوهم ومن كل هذا تأدبوا بأدب الإسلام وبأدب الله تعالى فكانوا يتأدبون بأدب الإسلام ومن هذا الأدب، الأدب مع الله ان لا يسبق العبد المؤمن الهه في أمر أو نهي ولا يقترح عليه في قضاء أو حكم ولا يتجاوز على ما يأمر به وينهى عنه ولا يجعل لنفسه إرادة أو رأياً مع خالقه تقوى منه وخشية وحياء منه وأدباً(٢).

فليس من السلوك السوي ان يتعجل المؤمن طلباته في أمور الحياة لأن الله تعالى اعرف منه بما هو في صالحه ولأن الفرد المخلوق ليست له تلك النظرات البعيدة في فائدته في دنياه وآخرته فهذه الطلبات لا تتم عن إيمان عميق، ولقد قص علينا القرآن الكريم طائفة من مقترحات كثير من النّاس على أنبيائهم من أجل ان يؤمنوا وحين يتحقق قسم مما يطلبونه من أجل إقامة الحجة عليهم نرى منهم من يركب رأسه ويصر على عناده واستكباره فهناك من الأقوام من اقترح نزول مائدة من السماء من أجل ان يؤمن ويصدق ﴿هَلۡ يَسۡتَطِيعُ رَبُّكَ أَن

يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ﴾ ولماذا طلبوا ذلك ﴿ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِّأَوَّلِنَا وَءَاخِرِنَا ﴾. وهناك من آمن وهناك من أصر على عناده.

وهناك من اقترح على الأنبياء مقترحات: أين الجنة التي يأكل منها؟ أين الملك الذي يعينه؟ ﴿ لَوْلَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُۥ نَذِيرًا ﴿٧﴾ أَوْ يُلْقَىٰٓ إِلَيْهِ كَنزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُۥ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا ﴾ إلى آخر هذه المقترحات والطلبات التي تكاد لا تنتهي وكان جواب النبي بذلك الرفق والتعجب من هذه العقول التي لا تكف عن رسم المنهج لمن هو مكلف برسم المنهج، ﴿ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴾.

هذه المقترحات إذن لا تتفق والأيمان الحق لأن الأيمان الحق بمعناه الإجمالي «الاعتقاد الجازم بأن الله رب كل شيء ولا رب غيره... فهو المالك المدبر، وربوبية الله على خلقه تعني تفرده سبحانه في خلقهم وملكهم وتدبير شؤونهم. أي ان الله ﷻ هو الفاعل المطلق في الكون بالخلق والتدبير والتغيير والتسيير والزيادة والنقص والإحياء والإماتة وغير ذلك من الأفعال»(٣). وإذا كان الأمر كذلك فليس إذن من حق الإنسان المخلوق الضعيف ان (يحشر) نفسه؛ طلبات لا تتفق ومكانته المتمثلة بضعفه وحاجته إلى الله تعالى في كل أمر كما إن السلوك المتمثل بالاقتراحات منافٍ للعبودية (عبودية الله تعالى) «فالمخلوقون كلهم عباد الله منهم الأبرار والفجار.... فهو سبحانه رب العالمين وخالقهم ورازقهم ومحييهم ومميتهم ومقلب قلوبهم ومصرف أمورهم لا رب غيره...»(٤).

٢. الأدب مع رسول الله ﷺ:

افتتح الله ﷻ السورة بقوله ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾ لأن أصحاب النبي عرفوا الأيمان وحقيقته وذاقوا طعمه وحلاوته فغذّى أجسامهم وقوى نفوسهم فأثمر في قلوبهم حب الله وحب الرسول والأدب معهما وعرفوا أن حقيقة طاعة الله في طاعة الرسول، فعلمهم إيمانهم أن محمداً عبد الله ورسوله وصفيّه وخليله آمن بالله حق الأيمان دون شرك أو عصيان وتنزه عن ارتكاب الآثام التي تخلّ بمقام النبوة العظيم عرفوا أن محمداً خاتم الأنبياء والمرسلين عرفوا هذه المكانة للنبي من كتاب الله العظيم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه بقوله تعالى ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾

[الأحزاب:٤٠] في هذه الآية الكريمة جاء ذكر الذين آمنوا مع ذكر الله وذكر رسوله لأن الأيمان لا يكون إلاّ بالمحبة والطاعة للرسول ومحبة الرسول وطاعته هي محبة وطاعة لله، فالأيمان أعظم النعم التي يمن بها الله ﷻ على خلقه لقد منَّ الأعراب بإسلامهم على رسول الله وكأنهم أصحاب فضل عليه فنزل تبعاً لذلك قوله ﷻ ﴿قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ﴾ وأعظم منّة منَّ الله بها علينا هي بعثة النبي محمد ﷺ يقول تعالى ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾﴾ [آل عمران: ١٦٤] في هذه السورة تتجلى معاني التربية في أبهى صورها عن طريق ربط الأيمان بالقلوب وتثبيته بوسائل المحبة ويقول تعالى في السورة نفسها ﴿وَلَٰكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾.

كيف حبب الله الأيمان وزينه في القلوب وجعله طريقاً للإيمان بالله والرسول والأدب معهما. يقول تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَٰنُ وُدًّا ﴿٩٦﴾﴾ [مريم: ٩٦] لقد أرتبط الأيمان بمحبة الله ورسوله وطاعتهما ﴿مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾[النساء: ٨٠]، جاء رجل إلى النبي يسأل: قال متى الساعة فقال له النبي ﷺ: **ما أعددت لها؟** فقال: يا رسول الله ما أعددت لها كثير صيام ولا صدقه الا إني أحب الله ورسوله فقال له النبي ﷺ: **أنت مع من أحببت**(٥)، فالأيمان الحقيقي هو أن يكون الولاء العاطفي بكليته للنبي ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾ [الأحزاب: ٦] فهذا الترابط يتجلى فيه الترابط الأسري فأزواج النبي أمهاتنا والرسول هو الأب لكل مؤمن كل هذا سببه الأيمان الذي يجعل المحبة للنبي أكثر من النفس ولقد كشف القرآن سبب ذلك. يقول تعالى ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾﴾ [التوبة: ١٢٨] وحقيقة المحبة تكون بالأتباع يقول تعالى ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٣١] وقد تدبر القرآن بإدخال محبة النبي في قلوب المؤمنين بأن وصفه رحمة للعالمين وذو خُلق عظيم ودمج ذكره مع ذكر الله في الآية السابقة وجمع بينهما في توحيد الطاعة ﴿مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، لقد رفع الله ﷻ منزلة النبي عالياً حتى انه صلى عليه ﷻ وصلت عليه ملائكته وأمر المؤمنين بالصلاة عليه، وخاطب

الأنبياء بأسمائهم وخاطبه بقوله يا أيها النبي، يا أيها الرسول وأقسم به في سورة الحجر ﴿ لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ ﴾ [الحجر: ٧٢] وقرن اسمه مع اسمه في نداء الصلوات يقول حسان بن ثابت(٦):

وشَقَّ لـه مـن إسـمه ليجلّـه ففـي الأرض محمـود وهـذا محّمـد

لقد فهم المؤمنون قول النبي ﷺ «**لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من ولده ووالده والناس أجمعين**»(٧) وفي سياق هذا الحديث روى عبد الله بن هشام قال: كنا مع النبي وهو أخذ بيد عمر بن الخطاب فقال له عمر: يا رسول الله لأنت أحب إليَّ من كل شيء الا نفسي. فقال النبي ﷺ: **لا والذي نفسي بيده حتى أكون أحب إليك من نفسك**، قال عمر: فأنت الآن والله أحب إليّ من نفسي فقال ﷺ: **الآن يا عمر**(٨).

- ❀ عذب زيد بن الدثنة أشد العذاب فسأله أحد المشركين أتتمنى محمد مكانك وأنك جالس في أهلك فقال «ما يسرني أنا في أهلي ورسول الله يشاك بشوكة»(٩).
- ❀ امرأة في معركة أحد فقدت أهلها وأولادها فجاءت سائلة حتى ظن الصحابة انها قادمة لتسأل عن أحوال أهلها وأولادها وأخبروها بأحوالهم فقالت ما لهذا جئت أسأل فقالوا عن من تسألين فأخبرتهم إنها جاءت تسأل عن النبي فأخبروها بحياته فقالت «كل مصيبة بعدك جلل»(١٠).

ومن ذلك ما ذكره عروة بن مسعود القريشي حين أرسلوه ليفاوض النبي ﷺ في الصلح في قصة الحديبية قال: دخلت على الملوك كسرى وقيصر والنجاشي فلم أر أحدا يعظمه أصحابه مثل ما يعظم أصحاب محمد محمدا، كان إذا أمرهم ابتدروا أمره وإذا توضأ كادوا يقتتلون على وضوئه وإذا تكلم خفضوا أصواتهم عنده وما يحدون النظر إليه تعظيما له(١١).

وتتمثل محبة رسول الله ﷺ بكونه الداعي إلى طاعة الله ومحبته، «ثم بعد محبة الله تعالى محبة رسوله محمد ﷺ لأنه هو الذي دعا إلى الله وعرف به وبلغ شريعته وبين أحكامه فما حصل للمؤمنين من خير في الدنيا والآخرة فعلى يد هذا الرسول ولا يدخل أحد الجنة إلا بطاعته وإتباعه»(١٢).

وهذا الكلام الذي نقلناه هنا إنما يتطابق مع حديث النبي ﷺ الذي يقول فيه: «**ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الأيمان أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، وأن يحب**

المرء لا يحبه إلا لله وأن يكره أن يعود في الكفر بعد أن أنقذه الله منـه كما يكره أن يقذف في النار»(١٣).

ولمكانـة محبتـه ﷺ قالوا: «وكل محبـة للبشر فإنما تجوز تبعاً لمحبـة الله وتعظيمـه كمحبة رسول الله ﷺ وتعظيمه فإن أمته يحبونه لمحبة الله له ويعظمونه لإجلال الله له»(١٤).

إذن فمحبة النبي والأدب معه ﷺ أمر لازم على أمته إلى أبد الأبدين؛ لأن التأدب والمحبة اعتراف بالجميل الذي قدمه النبي ﷺ ولا جميل أعظم مما قدمه النبي ﷺ إلينا، من هذا وغيره تناولنا بعض المحاور في الأدب معه ﷺ قسمناها على ثلاثة محاور:

أ- عدم التقديم بين يديهِ ﷺ.

ب- عدم رفع الصوت عنده ﷺ.

جـ- عدم مناداته من وراء الحجرات.

أ- التقديم بين يدي الله ورسوله:

ويتمثل التقديم بين يدي الله ورسوله بالاقتراح على الله ورسوله وبالقول في أمر قبل قول رسول الله ﷺ.

وهذا التوجيه يرشدهم إلى أصول التعامل مع قيادة الأمة الدينية والدنيوية المتمثلة بالنبي محمد ﷺ.

فكأن القرآن الكريم يقول لهم: لا تقترحوا على الله ورسوله اقتراحا لا في خاصة أنفسكم ولا في أمور الحياة من حولكم ولا تقولوا في أمر قبل قول الله فيه على لسان رسوله ولا تقضوا في أمر لا ترجعون فيه إلى قول الله وقول رسوله(١٥).

والوقوف عند هذه الآية يقتضي الوقوف عند أسباب النزول، كما يقتضي الوقوف عند الأحكام التي ترتبت على ذلك ومن أسباب النزول ما ورد من أن الرسول ﷺ: «لما أستقر رسول الله بالمدينة أتته الوفود من الآفاق فأكثروا عليه بالمسائل فنهوا أن يبتدئوه بالمسألة حتى يكون عليه الصلاة والسلام هو المبتدئ، وقيل: إن أناسا كانوا يقولون: لو أنزل في كذا وكذا فكان كذا وكذا فكره الله تعالى ذلك وقدم فيه»(١٦).

وقيل بعث رسول الله ﷺ إلى تهامة سرية من سبعة وعشرين رجلاً عليهم المنذر بن عمرو الساعدي فقتلهم بنو عامر بن الطفيل إلا ثلاثة نجوا فلقوا رجلين من بني سليم قرب المدينة فاعتزيا لهم إلى بنو عامر لأنهم أعز من سليم فقتلوهما وسلبوهما ثم أتوا رسول الله

فقال بئسما صنعتم كانا من سليم أي كانا من أهل العهد لأنهم كانوا معاهدين والسلب ما كسوتهما فوداهما رسول الله ﷺ فقال ونزلت أي لا تعملوا شيئا من ذات أنفسكم حتى تستأمروا رسول الله ﷺ.

وقيل أن ناساً كانوا يتقدمون الشهر فيصومون قبل النبي ﷺ فأنزل الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ﴾.

وقال بعضهم أن الآية عامة في كل قول وفعل إذا جرت مسألة في مجلس رسول الله ﷺ لم يسبقوه في الجواب وأن لا يمشي بين يديه إلا للحاجة وأن يستأني في الافتتاح بالطعام(١٧).

ويطول بنا المقام لو أردنا أن نستعرض الروايات كلها في أسباب نزول هذه الآية الكريمة وخلاصة ما يمكن أن يقال هنا أن الله تعالى نهى المؤمنين أن يتقدموا بقضية من القضايا باقتراحاتهم وأن يقطعوا بأمر من الأمور قبل معرفة رأيه ﷺ في القضية التي يجري الحديث عنها في مجلسه.

وكان من أثر هذا التوجيه الكريم جملة أمور منها: أنه ما عاد هناك من يتعجل بأمر من الأمور فيسبق النبي ﷺ بإعطاء توجيه أو بذكر مقترح أو تخطيط أو ما أشبه. بل أنهم كانوا جميعا ينتظرون ما يقوله هو ﷺ أولا ثم يتحدث المتحدثون في تلك القضية من أذن له بالحديث. بل قد ذهبوا إلى أكثر من ذلك فكان رسول الله ﷺ يسألهم عن اليوم الذي هم فيه والمكان الذي هم فيه وهم يعلمونه حق العلم فيتحرَّجون أن يجيبوا إلا بقولهم الله ورسوله أعلم خشية أن يكون في قولهم تقدم بين يدي الله ورسوله(١٨).

ومما يدل على أنهم كانوا يتحرجون ويتأدبون غاية الأدب مع رسول الله ﷺ أن النبي ﷺ سأل في حجة الوداع أي شهر هذا؟ قلنا الله ورسوله أعلم فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه فقال أليس هذا ذا الحجة؟ قلنا بلى قال أي بلد هذا؟ قلنا الله ورسوله أعلم فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه فقال أليس البلد الحرام؟ قلنا بلى يا رسول الله.

إذن وبعد عرض هذه السورة النادرة من صور الأدب المشرق مع رسول الله ﷺ يمكن أن نقول أن ما أشارت إليه الآية السابقة هي: مكانة النبي ﷺ في قلوب أصحابه ومقدار الخضوع والحب اللذين صنعهما الإسلام في نفوس ذلك الجيل جيل الصحابة الكرام رضوان الله عليهم.

ب- عدم رفع الصوت عنده ﷺ:

ومما ورد في حقوق النبي ﷺ في هذه السورة هو عدم جواز رفع الصوت عنده وفي ذلك يقول القرآن الكريم: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَرۡفَعُوٓاْ أَصۡوَٰتَكُمۡ فَوۡقَ صَوۡتِ ٱلنَّبِيِّ وَلَا تَجۡهَرُواْ لَهُۥ بِٱلۡقَوۡلِ كَجَهۡرِ بَعۡضِكُمۡ لِبَعۡضٍ أَن تَحۡبَطَ أَعۡمَٰلُكُمۡ وَأَنتُمۡ لَا تَشۡعُرُونَ ﴿٢﴾ ﴾ [الحجرات: ٢]، ويمكن أن ننظر في أثر نزول هذه الآية فما ورد في ذلك: «عن أنس بن مالك ﷺ قال: لما نزلت هذه الآية وكان ثابت بن قيس بن شماس رفيع الصوت فقال: أنا الذي كنت أرفع صوتي على رسول الله ﷺ أنا من أهل النار، حبط عملي وجلس في أهله حزينا ففقده رسول الله ﷺ فأنطلق بعض القوم إليه فقالوا له تفقدك رسول الله ﷺ مالك؟ فقال أنا الذي أرفع صوتي فوق صوت النبي ﷺ وأجهر له بالقول حبط عملي أنا من أهل النار، فأتوا النبي ﷺ فأخبروه بما قال النبي ﷺ لا بل هو من أهل الجنة قال أنس ﷺ فكنا نراه يمشي بين أظهرنا ونحن نعلم أنه من أهل الجنة»(١٩).

ومما يتصل برفع الصوت هو الجهر به ومعنى ذلك أنه لا يجوز بأن يجهر المسلم بصوته كما يجهر مع أقرانه من المسلمين فللنبي ﷺ حق على المسلمين جميعاً وهذه الخصوصية جعلته أهلا للتقدير والاحترام البالغين، «فالأول نهي عن رفع الصوت فوق صوته وهذا نهي عن مساواة جهرهم لجهره عليه الصلاة والسلام فإنه المعتاد في مخاطبة الأقران والنظراء بعضهم لبعض ويفهم من ذلك وجوب الغض حتى تكون أصواتهم دون صوته...»(٢٠).

وقد أمرهم القرآن الكريم بوجوب غض الصوت عنده ولذلك كان الصحابة الكرام يتأدبون بأدب الإسلام فلا يرفعون أصواتهم في مسجد رسول الله ﷺ بل إن الذي يرفع صوته يكون عرضة للتعزير من ولي الأمر. «وقد روي عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ أنه سمع صوت رجلين في مسجد النبي ﷺ قد ارتفعت أصواتهما فجاء فقال: أتدريان أين أنتما؟ ثم قال: من أين أنتما؟ قالا: من أهل الطائف فقال: لو كنتما من أهل المدينة لأوجعتكما ضرباً...»(٢١).

وقيل عن الجهر بالصوت أنه يعني المخاطبة باسمه وكنيته وأشار القرآن الكريم إلى هذا السلوك- المخاطبة بالجهر ورفع الصوت- يحبط العمل ويذهب بالأجر.

جـ- المناداة من وراء الحجرات[*]:

والمناداة من وراء الحجرات جزء من السلوك الذي يحتاج إلى الإقلاع عنه وتركه لأنه لا يدل على ذوق سليم ولا على عقل راجح وقيل عن هؤلاء الذين كانوا ينادونه من وراء الحجرات أنه من تميم، «وقد قدم وفد تميم وهم سبعون رجلا أو ثمانون رجلاً منهم الزبرقان بن بدر وعطارد بن حاجب بن زرارة وقيس بن عاصم وعمرو بن الأهتم فأنطلق معهم عينية الفزاري... حتى أتوا رسول الله ﷺ فنادوه من وراء الحجرات بصوت جاف يا محمد اخرج إلينا ثلاثا فخرج إليهم رسول الله فقالوا يا محمد إن مدحنا زين وإن شتمنا شين نحن أكرم العرب فقال رسول الله ﷺ كذبتم بل مدح الله الزين وشتمه الشين وأكرم منك يوسف بن يعقوب بن اسحق بن إبراهيم فقالوا أتيناك لنفاخرك فذكره بطوله وقال في آخره: فقال التيميون والله إن هذا الرجل لمصنوع له لقد قام خطيباً فكان أخطب من خطيبنا وفاه شاعرا فكان أشعر من شاعرنا وفيهم أنزل الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلْحُجُرَٰتِ ﴾[٢٢].

وهذا الذي نقلناه هنا يمثل إحدى الروايات في سبب نزول هذه الآية الكريمة. وهناك رواية عن عكرمة عن ابن عباس: «أنهم أناس من بني الصغير أصاب النبي ﷺ من ذراريهم فأقبلوا في فدائهم فقدموا المدينة ودخلوا المسجد وعجلوا أن يخرج إليهم النبي ﷺ فجعلوا يقولون يا محمد أخرج إلينا وذكر الخفاجي أن النبي ﷺ بعث إلى قوم من العرب هم بنو الصغير سرية أميرها عينية بن حصن فهربوا وتركوا النساء والذراري فسباهم وقدم بهم إلى النبي عليه الصلاة والسلام فجاء رجالهم راجين إطلاق الأسرى فنادوا من وراء الحجرات فخرج ﷺ فأطلق النصف وفادى الباقي.

ولا يمكن أن نواصل نقل الروايات التي ذكرت في سبب نزول هذه الآية الكريمة للتشابه فيما بينها ولأن المقام يطول وحسبنا أن نعلم أن السبب في نزولها سلوك طائفة من القوم بصورة ليست مما يحمد صاحبها وهو الوقوف خارج الدار والمناداة وربما بصوت مرتفع يا محمد يا محمد، إن هذا ليس الأدب المرجو مع عامة الناس فكيف بخاصتهم بل فكيف بسيد الخلق سيدنا محمد ﷺ ولذلك نهاهم الإسلام عن ذلك وأعطاهم في هذه الآية درساً سلوكياً أخلاقياً في أصول مناداة النبي ﷺ وأصول الحديث معه كذلك»[٢٣].

وكان في هذه الآية النداء لتقرير ما ينبغي من تأدب للقيادة وتوقير وكان هذا وذلك من التوجيهات والتشريعات في السورة[٢٤].

وقد عقبت الآية الكريمة بعد تعليمهم أصول المناداة، عقبت بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا۟ حَتَّىٰ تَخْرُجَ إِلَيْهِمْ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ﴾ أي ولو ثبت صبرهم وانتظارهم حتى تخرج إليهم لكان الصبر خيرا لهم من الاستعجال لما فيه من حفظ الأدب وتعظيم النبي ﷺ.

ولقد تعلمت الأمة الأدب بعد هذا الخطاب العظيم في هذه السورة فتعلموا توقير العلماء وأهل الذكر أيما توقير فمن ذلك ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان يذهب إلى أبيّ بن كعب في بيته لأخذ القرآن العظيم عنه فيقف عند الباب فلا يدق الباب عليه حتى يخرج فأستعظم ذلك أبي منه فقال له يوماً: هلا دققت الباب يا ابن عباس؟ فقال العالم في قومه كالنبي في أمته وقد قال الله تعالى في حق نبيه عليه الصلاة والسلام ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا۟ حَتَّىٰ تَخْرُجَ إِلَيْهِمْ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ﴾.

ويحكى عن أبي عبيد أنه قال: «ما دققت باباً على عالم حتى يخرج في وقت خروجه»(٢٥).

من كل ما تقدم ندرك أن هذا الأمر وهو أصول الاستئذان أصبح عند المسلمين درساً عظيماً من دروس السلوك.

٣. الموقف من الفاسق:

إذا كان من الضروري أن نقف عند **(فسق)** لغويا فإننا نجد أن أهل المعجمات قد وقفوا عند معنى هذه المفردة في «فسقت الرطبة إذا خرجت عن قشرها وفسق الرجل يفسق ويفسد أيضا عن الأخفش فسقا وفسوقا أي فجر يقال فسق عن أمر ربه أي خرج الفسيق الدائم لفسق والفويسقة الفأرة...»(٢٦).

وعند الزمخشري «فسق عن أمر ربه خرج...»(٢٧).

وهي: «الترك لأمر الله فسق يفسق فسقا فسقاً...»(٢٨).

ويقف عندها صاحب التاج قائلاً «الفسق الترك لأمر الله ﷻ والعصيان والخروج عن طريق الحق سبحانه، قال الليث: وهو الفجور كالفسوق بالضم وقيل هو الميل إلى المعصية...»(٢٩).

وفي تهذيب اللغة: «الفسق التملك لأمر الله وقد فسق يفسق فسوقا وكذلك هو الميل عن الطاعة إلى المعصية...»(٣٠).

على أن مواصلة النظر في كتب اللغة لا يزيدنا معرفة بأصل هذه اللفظة إذ إن معناها هو الخروج عن الإسلام في قضية من القضايا أو أكثر من قضية.

على أن طبيعة البحث تقتضي النظر فيما ورد في الاصطلاح وهي عند المفسرين تحمل المعنى نفسه «فخرج عن طاعة الله فإن الفسق هو الخروج يقال فسقت الرطبة إذا خرجت من مكانها وفسقت الفأرة من حجرها إذا خرجت منه للعبث والفساد»(٣١).

والمعنى نفسه عند الآلوسي «ففسق عن أمر ربه أي فخرج عن طاعته سبحانه وأصله من فسق الرطب إذا خرج عن قشره والظاهر أن الفسق مما تكلمت به العرب من قبل...»(٣٢).

والقرآن الكريم هنا يوجه المسلمين ويرشدهم إلى التثبت من الأخبار ويحثهم على عدم أخذ الناس دونما تأكد لأن أخذ الناس ومحاسبتهم دونما تأكد من شأنه أن يحبط الأعمال ويذهب بأجره ومما ورد في أسباب النزول «قدمت على رسول الله فدعاني إلى الإسلام فدخلت به وأقررت به ودعاني إلى الزكاة فأقررت بها وقلت: يا رسول الله أرجع إلى قومي فأدعوهم إلى الإسلام وأداء الزكاة فمن استجاب لي جمعت زكاته وترسل إلي يا رسول الله رسولاً لأبان كذا وكذا ليأتيك بما جمعت من الزكاة فلما جمع الحارث من استجاب له وبلغ الإبان الذي أراد رسول الله ﷺ أن يبعث إليه أحتبس الرسول فلم يأت فظن الحارث أن قد حدث في سخطه من الله تعالى ورسوله فدعا سروات قومه فقال لهم: إن رسول الله كان وقت لي وقتا يرسل إلي رسوله ليقبض ما كان عندنا من الزكاة وليس من رسول لله ﷺ الخلف ولا أرى حبس رسول الله إلا من سخطه فانطلقوا بنا نأتي رسول الله وبعث رسول الله الوليد بن عقبة إلى الحارث ليقبض ما كان عنده ما جمع من الزكاة فلما أن سار الوليد إلى ان بلغ بعض الطريق فرق فرجع فأتى رسول الله فقال إن الحارث منعني الزكاة وأراد قتلي فضرب رسول الله ﷺ البعث إلى الحارث فأقبل الحارث وقد فصل عن المدينة قالوا: هذا الحارث فلما غشيهم قال لهم إلى من بعثتم؟ قالوا إليك، قال ولم؟ قالوا إن رسول الله ﷺ بعث إليك الوليد فزعم أنك منعته الزكاة وأردت قتله قال: لا والذي بعث محمدا بالحق ما رأيته بتة ولا أتاني فلما دخل الحارث على رسول الله ﷺ قال: منعت الزكاة وأردت قتل رسولي قال: لا والذي بعثك بالحق ما رأيته ولا رآني ولا أقبلت إلا حين أحتبس علي رسول الله ﷺ خشية أن يكون سخطه من الله تعالى ورسوله فنزل ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ﴾(٣٣).

وبعد فإن هذه الآية الكريمة وإن كان لها سبب نزول وهو هذا الذي نقلناه عن كتب التفسير غير أن العبرة والتوجيه السديد للأمة من خلال هذه الآية الكريمة هو أن على المسلم أن يتثبت– كما ذكرنا– قبل أن يحكم في قضية من القضايا فالتثبت واجب على كل مسلم.

٤. أدب التعامل مع الإخوة المختلفين

من طبيعة الناس ان تختلف ولكن الاختلاف الذي يؤدي إلى النزاع بل الاقتتال ينبغي الوقوف منه بحزم ولذلك أمر الله تعالى المسلمين ان يصلحوا بين المتنازعين من المؤمنين وهذا هو الأسلوب التربوي الذي يحسن بالمؤمنين ان يقوموا به وهنا ينبغي الوقوف في ذلك عند قوله تعالى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾ ﴾. وكما نرى في أدب الإسلام ان القرآن الكريم أشار إلى ضرورة الإصلاح بينهما.

لقد نزلت هذه الآية الكريمة في قتال بين الأوس والخزرج... فقد قيل للنبي ﷺ لو أتيت عبد الله بن أبي فانطلق إليه وركب حماراً وانطلق المسلمون يمشون فلما انطلق إليه قال: إليك عني فوالله لقد آذاني ريح حمارك فقال رجل من الأنصار والله لحمار رسول الله ﷺ أطيب ريحاً منك فغضب لعبد الله رجال من قومه فغضب لكل منهما أصحابه فكان بينهم ضرب بالجريد والأيدي والنعال فأنزل الله تعالى ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ ﴾[٣٤] وفي رواية «ان النبي عليه الصلاة والسلام كان متوجهاً إلى زيارة سعد بن أبي وقاص في مرضه فمرّ على عبد الله بن أبي بن سلول فقال ما قال فرد عليه عبد الله بن رواحة رضي الله عنه فتعصب لكل أصحابه فتقاتلوا فنزلت فقرأها عليهم فاصطلحوا وكان ابن رواحة خزرجياً وابن أبي أوسياً...»[٣٥].

وأياً كان السبب في ذلك فإن حصل الخلاف فالإصلاح أول الأمر واجب، ومما ورد في ذلك ان النبي عليه الصلاة والسلام قال لعبد الله بن مسعود «**يا بن أم معبد هل تدري كيف حكم الله فيمن بغى من هذه الأمة قال الله تعالى ورسوله اعلم قال لا يجهز على جريحها ولا تقتل أسيرها ولا يطلب هاربها ولا يقسم فيؤها وذكروا ان الفئتين من المسلمين إذا اقتتلتا على سبيل البغي منهما جميعاً فالواجب ان يمشي بينهما بما يصلح ذات البين فإن لم يتحاجزا ولم يصطلحا وأقاما على البغي صيّر إلى مقاتلتهما وانهما إذا**

التحم بينهما القتال لشبهه دخلت عليهما وكلتاهما عند أنفسهما محقه فالواجب إزالة الشبهه بالحجج النيرّه والبراهين القاطعة واطلاعهما على مراشد الحق...»(٣٦).

وعلى ذلك هي التي تقاتل مع التمسك بعدم الإجهاز على الهارب أو قسمة ما يقع بأيدي الفئة المنتصرة أو الإجهاز على جريح أو ما أشبه ذلك مما يجري بين المسلمين وبين غيرهم ممن لا يؤمن بالله ولا يريد دين الحق ولقد أشارت الآيات في هذه السورة لسبب ذلك ويبدو ذلك في قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾.

وهذا القصر إنما يشير إلى المكانة التي تربط المؤمنين وهذا الرابط رابط الأيمان لا ينبغي أن يعلو عليه شيء. وعلى هذا فإذا اقتتل اثنان أو جمعان من المسلمين فعلى الإمام الإصلاح بينهما بالدعاء إلى حكم الله تعالى فإن تعدّت إحداهما ما جعله الله عدلاً بين خلقه وطلبت العلو بغير الحق ورضيت به الطائفة الأخرى قاتل المسلمون الطائفة الباغية حتى ترجع إلى حكم كتاب الله فان رجعت بعد القتال أصلح بينها وبين الطائفة الأخرى بالعدل والإنصاف ولا يكتفي بالمتاركة والمحاجزة والكف عن القتال بل لابد من الإصلاح بالعدل»(٣٧) على ان علينا ان ندرك ان الأصل في الإسلام إقامة العلاقات الطيبة بين المسلمين وان هذا الأمر يحصل ولكنه ليس القاعدة العامة إنما الأصل هو إقامة صلات الأخوة التي تنمّ على العقيدة الصحيحة فقد أوصى الإسلام باحترام المسلم وحرمته «**كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه**»(٣٨) وهذه هي القاعدة التربوية للعلاقات بين المسلمين وبين المسلمين وغيرهم من الأمم الأخرى، وكتب الحديث والمواعظ والسير والتاريخ طافحة بما يمكن ان يشير إلى عمق العلاقة بين المسلمين وبروز الجانب التربوي بينهم، فمن ذلك ما ورد في صحيح البخاري في شأن من يصل الآخرين ويحسن التعامل معهم عن النبي ﷺ «**إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ حَتَّى إِذَا فَرَغَ مِنْ خَلْقِهِ قَالَتْ الرَّحِمُ هَذَا مَقَامُ الْعَائِذِ بِكَ مِنْ الْقَطِيعَةِ قَالَ نَعَمْ أَمَا تَرْضَيْنَ أَنْ أَصِلَ مَنْ وَصَلَكِ وَأَقْطَعَ مَنْ قَطَعَكِ قَالَتْ بَلَى يَا رَبِّ قَالَ فَهُوَ لَكِ** قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: **فَاقْرَءُوا إِنْ شِئْتُمْ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ...**»(٣٩) ومما ورد في طيب الكلام «**الكلمة الطيبة صدقة**»، ومما ورد في التواصل والتعاون «**على كل مسلم صدقة**، قالوا: فإن لم يجد؟ قال: **يعمل بيده فينفع نفسه ويتصدق**، قالوا: فإن لم يستطع أو لم يفعل؟ قال: **فيعين ذا الحاجة الملهوف**، قالوا: فإن لم يفعل؟ قال: **فيأمر بالخير أو قال بالمعروف**، قالوا: فإن لم يفعلْ؟ قال: **فيمسك عن الشرّ**

فإنها له صدقة»(٤٠) ومما ورد في الرفق وحسن التعامل... دخل رهط من اليهود على رسول الله ﷺ فقالوا: السام عليكم، قالت عائشة: ففهمتها فقلت وعليكم السام واللعنة، فقال رسول الله ﷺ: **مهلاً يا عائشة ان الله يحب الرفق في الأمرِ كله**، فقلت: يا رسول الله أو لم تسمع ما قالوا؟ قال رسول الله ﷺ: **قد قلت وعليكم**. ومما ورد في تعاون المؤمنين بعضهم مع بعض ما ورد عنه ﷺ: «**المؤمن للمؤمن كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعض**»(٤١) ومما ورد كذلك كان النبي ﷺ أجود الناس وأجود ما يكون في رمضان ومما ورد عنه ﷺ «**ان خياركم أحسنكم أخلاقاً**»(٤٢).

ان ما ذكرناه هنا يبين المبدأ الأساس في الإسلام الا وهو حسن الخلق وحسن التعامل وان خيار الناس احاسنهم أخلاقاً. وان الفرد المسلم يبلغ بحسن الخلق مالا يبلغه غيره من العبّاد والزهّاد أحياناً وان النبي عليه الصلاة والسلام كان لا يحب الفظ الغليظ... وانه كان يحذر من مساوئ الأخلاق وان اللسان يلقي بصاحبه في النار إذا أورده حامله موارد التهلكة. وان النميمة تحبط عمل الإنسان وينال منها عذاباً في القبر «وان النبي عليه الصلاة والسلام خرج من بعض حيطان المدينة فسمع صوت إنسانين يعذبان في قبورهما فقال: **يعذبان وما يعذبان في كبيرة وان لكبير أحدهما لا يستتر من البول وكان الآخر يمشي بالنميمة**، ثم دعا بجريدة فكسرها بكسرتين أو اثنتين فجعل كسرة في قبر هذا وكسرة في قبر الأخر فقال: **لعله يخفف عنهما ما لم ييبس**»(٤٣)، وانه قال في ذي الوجهين «**تجد من شر الناس يوم القيامة عند الله ذا الوجهين الذي يأتي هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه**»(٤٤) إن ما تقدّم يشير إلى ما ذكرناه سابقاً وهو أن أساس التعامل بين المسلمين هو الخلق الجم والمعاملة الطيبة التي ترضي الله ورسوله وصالح المؤمنين وان الاقتتال والمحاربة والتقاطع حالة طارئة ينبغي ان يعالجها المسلم بحزم ويعود إلى العلاقة الطبيعية.

٥. كرامة الإنسان

لقد حرص الإسلام على كرامة الإنسان ومتانة سمعته وحذر من المساس بها بأي صورة كانت ومما ورد في ذلك ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَلَا نِسَآءٞ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيۡرٗا مِّنۡهُنَّۖ وَلَا تَلۡمِزُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَلَا تَنَابَزُواْ بِٱلۡأَلۡقَٰبِۖ بِئۡسَ ٱلِٱسۡمُ ٱلۡفُسُوقُ بَعۡدَ ٱلۡإِيمَٰنِۚ وَمَن لَّمۡ يَتُبۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ١١ ﴾.

والوقوف عند أسباب النزول تقول لنا أن سبب نزول هذه الآيات في قوم بني تميم سخروا من بلال وسلمان وخباب وعمار وصهيب وابن نهيرة وسالم مولى أبي حذيفة ﷺ ولا يضر فيه اشتمالها على نهي النساء عن السخرية كما لا يضر اشتمالها على نهي الرجال عنها. فيما روي ان عائشة وحفصة رأتا أم سلمة ربطت حقويها بثوب أبيض وسدلت طرفه خلفها فقالت عائشة لحفصة تشير إلى ما تجرّ خلفها كأنه لسان كلب فنزلت وما وري ان إحداهن كانت تسخر من زينب بنت خزيمة وكانت قصيرة فنزلت وقيل نزلت بسبب عكرمة بن أبي جهل كان يمشي في المدينة فقال له قوم هذا ابن فرعون هذه الأمة فعز ذلك عليه وشكاهم إلى رسول الله ﷺ فنزلت وقيل غير ذلك. ويقول الله تعالى ﴿عَسَىٰٓ أَن يَكُونُوا۟ خَيْرًا مِّنْهُمْ﴾. وهذا الذي نقلناه من السورة الكريمة يدل فيما يدل على ان العقيدة الإسلامية ترسي مبادئ الأخلاق الحميدة والتربية القويمة فتمنع الناس من استصغار الآخرين وتآمرهم بالسلوك القويم المتمثل في احترام الآخرين وعدم النيل منهم ايَّاً كان أسلوب النيل هذا.

ومما يتعلق بذلك اللمز المتمثل في السب والطعن وكذلك النبز بالألقاب إذ أمر الإسلام ان ينادي المسلم أخاه المسلم بأحب الألقاب إليه فالأمر أذن يشتمل على «نهي المؤمنين عن سخرية بعضهم من بعض فلا يحل لرجل أن يسخر من رجل أو امرأة أو جمع من الناس ولا لامرأة أن تسخر من امرأة أو رجل أو جمع من الناس وقد جاء النهي في الآية منصباً على سخرية القوم من القوم والنساء من النساء بناء على ما هو الأعم الأغلب من وقوع السخرية في المجامع ومن أن القوم يسخرون من القوم»[٤٥].

ويذكر القرآن الكريم علة من العلل التي تمنع من السخرية وهي أن المسخور منه قد يكون عند الله أعلى منزلة من صاحبه، فلا يجوز لأحد ان يجترئ على السخرية بأحد ولو كان ممن تزدريه العيون لرثاثة حاله وقلة ماله وقبح صورته فلعله اخلص ضميراً وأنقى قلباً واطهر سريره ولعله يحمل بين جنبيه نفساً كريمة... وفيما يتعلق بالتنابز بالألقاب قال النووي اتفق العلماء على تحريم تلقيب الإنسان بما يكره سواء كان صفة له أو لأبيه أو لأمه أو غيرهما فقد روي ان الآية نزلت في ثابت بن قيس وكان به وقر فكانوا يوسعون له في مجلس رسول الله ليسمع فأتى يوماً وهو يقول تفسّحوا حتى انتهى إلى رسول الله عليه الصلاة والسلام فقال لرجل تنحّ فلم يفعل فقال من هذا؟ فقال الرجل انا فلان فقال بل أنت ابن فلانة

يريد اماً كان يعيّر بها في الجاهلية فخجل الرجل فنزلت الآية فقال ثابت لا أفخر في الحسب بعدها أبداً فنزلت(٤٦).

ويقف النبي ﷺ دون التعرض بكرامة الإنسان ويعلّم قومه التواضع واحترام الآخرين ومما قاله النبي ﷺ حين سئل عن أكرم النّاس قال «**أكرمهم اتقاهم...**» ومما ورد في ذلك أيضاً قول الرسول «**ان الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم**»(٤٧) فالمقياس هو الفقه والتقوى وحين سئل النبي ﷺ عن خيار الناس قال «**خياركم في الجاهلية، خياركم في الإسلام إذا فقهوا**»(٤٨). وإذا تجاوزنا هنا أسباب النزول التي رويت حول هذه الآية وأحاديث الرسول فيمكننا ان نقول: ان شخصية النبي ﷺ تبدو من خلال هذه الصورة في ردعه من يحاول السخرية من صاحبه والأمثلة كثيرة في ذلك في بداية الدعوة الإسلامية كان هناك أمثلة بالسخرية من الآخرين من لونه أو عشيرته أو قبيلة أو ما يتعلق بذلك... وحين قال أحدهم لصاحبه يا ابن السوداء نهاه النبي ﷺ عن ذلك ويمكن ان يحدث في محيط النساء فحين ذكرت إحدى النساء عن صاحبتها ما ذكرت نهاها النبي ﷺ عن ذلك وعدّ هذا القول ضرباً من الغيبة ومنع ان يغتاب المسلم أخاه المسلم بأي نوع كان وعدّ ذلك ظلماً إذا لم يقلع وفي ذلك يقول القرآن الكريم ﴿وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ ولذلك امتنع المسلمون عن سلوك هذه السبل.

آما ظن السوء فهو لا يمكن ان يعدّ من محاسن الأخلاق ولذلك نهى النبي ﷺ عن ذلك طبقاً لما جاء في قوله تعالى ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ ومن الظن المحرم ظن السوء بالمؤمنين فقد حرّم الله من المسلم دمه وعرضه وان تظن به السوء والمحرم هو عقد القلب وحكمه على غيره بالسوء أما حديث النفس والخواطر والشك فكل ذلك معفو عنه، والمنهي عنه ركون النفس وميل القلب، والأسرار لا يعلمها إلا علام الغيوب فليس لك ان تعتقد سوءاً الا إذا انكشف لك بعيان أو ثبت ببرهان أما ما لم تشاهده ولم تسمعه في أذنك بل وقع في قلبك فالشيطان يلقيه والشيطان فاسق كاذب.

ومما يشتمل عليه المحور هذا الابتعاد عن سوء الظن فظن السوء بالآخرين ليس من مكارم الأخلاق ولذلك عبر عنه القرآن الكريم بقوله ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾، وهذا الظن الذي دخل دائرة الإثم هو ظن السوء كما هو معلوم. ومن هذا الباب ما يتمثل في التجسس المتمثل بتتبع عيوب الآخرين، والاغتياب الذي عدّه القرآن الكريم آكلاً من لحم أخٍ ميت

والتعبير بهذه الصيغة يظهر بشاعة العمل، فهو ليس أكل لحم حيوان ميت، بل هو أكبر وهو ليس أكل عدو ميت، بل هو أكبر، انه أكل لحم أخٍ ميت ولذلك كان الأمر بشعاً بل غاية في سوء التصرف. وبذلك توجه هذه الآيات الكريمات إلى الابتعاد عما يخلّ بحسن التعامل بل ينهاهم عن استصغار هذه الأمور من غيبة ونميمة وسخرية من الناس وما أشبه ذلك.

٦. ميزان التفاضل

يرتبط الناس فيما بينهم بمجموعة من الروابط، كما ينحدر الناس من أصول وقبائل متباينة، وفي الناس الوسيم، وقليل الوسامة والطويل والقصير، والكبير والصغير، والمنحدر من عشيرة كذا أو من قبيلة كيت... فما ميزان التفاضل بينهم... لقد كانت الناس تخضع لضوابط في التفاضل منها القبلية ومنها المركز الاجتماعي ومنها غير هذين الأمرين، ولكن القرآن الكريم أراد أن يبين لهم ان ميزان التفاضل ليس ما ذهبوا إليه من العشيرة والقبيلة والفخذ والمركز الاجتماعي[٤٩] وكان ان ورث المسلمون من المبادئ ما احدث تغيّراً كبيراً في ضوابط ما قبل الإسلام فإذا أرادوا ان يفتخروا بالقبيلة والعشيرة والفخذ وما أشبه قال لهم الإسلام «**كلكم لآدم وآدم من تراب**»[٥٠] وإذا شاء الإنسان ان يفاخر بلغته وقومه ناداه ثانية «**لا فضل لعربي على عجمي الا بالتقوى...**»[٥١] وإذا قال صحابي لصاحبه «**يا بن السوداء**» قال له النبي عليه الصلاة والسلام «**إنك فيك جاهلية**» ثم وضع الإسلام المبدأ الذي يتفاضل على أساسه الناس انّه التقوى «**ان أكرمكم عند الله اتقاكم**» «أي تتفاضلون عند الله بالتقوى لا بالأحساب والأنساب...»[٥٢].

وكثيراً ما نسمع في ذلك المجتمع ان الحاكم يُعلن أَلا من جلدْتُّ له ظهراً فهذا ظهري فليستقدمني الا منْ تجاوزت عليه فليأخذْ بحقه قبل أن يأتي يوم لا دينار فيه ولا درهم هكذا اذن سار المجتمع الإسلامي شعاره التسامح بين أبناء المجتمع اذلةٍ على المؤمنين اعزة على الكافرين ولكن هناك ساعات تحيط بالمسلم في احيان قليله لا يحتكم إلى منطق الشرع والحق والعدل فيقاتل اخاه ولا يستمع إلى صوت الإسلام وصوت الشرع وصوت الضمير فيعتدي ويبغي، ففي مثل هذه الحالة أي إذا لم يجد النصح والإرشاد والتوجيه وكانت إحدى الفئتين مصرة على البغي فإن المنطق ومعه الشرع والعقل يوجب ان نقاتل الفئة الباغية،

وحين يرجع الباغي عن غَيّه فالشرع يأمر بالإصلاح بينهما بالعدل فالله يحب العادل ويحبّ المقسط، والمشاحنة ليست من سمة المؤمنين بالله تعالى.

على ان الآية الكريمة ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ ﴾ نزلت في قتال بين الأوس والخزرج... وهناك روايات أُخر في أسباب النزول ولكن العبرة في وجوب الإصلاح بينهما ووجوب صد المعتدي عن اعتدائه والقرآن الكريم يوجّه طاقة المؤمن إلى قتال أعداء الإسلام لا إلى التنازع الذي يذهب بقوة الامّة المسلمة التي أرادها الله ان تكون خير أمة أخرجت للناس.

الخاتمة

وأخيراً فيمكننا ان نشير هنا إلى أن سورة الحجرات اشتملت على توجيهات تربوية تهم المسلمين عقائدياً وأخلاقياً واجتماعيّاً ينبغي للجيل المسلم ان يتأملها فيحسن التأمل من اجل ان يترجمها إلى عمل... فهذه السورة: تعلم المسلم أدب التعامل مع الله تعالى ومع رسوله الكريم ﷺ وترشده إلى الأسلوب الذي ينبغي سلوكه حين يختلف المؤمنون في أمر من الأمور وان يحسن التصرف مع ناقلي الأخبار وان يحسن التعامل مع اخوته المسلمين توجيهات ما أحرى المسلمين ان يكونوا على علم بها فالخلق اسّاس من أسس الإسلام «**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**».

هوامش البحث

(١) ينظر العقيدة النسفية.

(٢) في ظلال القرآن: المجلد ٦/ ٣٣٣٦.

(٣) الأيمان: أركانه حقيقته ونواقضه (٧، ٨) دار الفرقان للنشر والتوزيع، د.محمد نعيم ياسين، عمان.

(٤) العبودية، ابن تيمية ١٢، الكتب العلمية للطباعة والنشر والتوزيع د.محمد نعيم ياسين، عمان.

(٥) صحيح البخاري، كتاب الأحكام برقم ٦٦٢٠.

(٦) ديوان حسان، ص٣٨٨.

(٧) صحيح مسلم، كتاب الأيمان برقم ٦٣.

(٨) صحيح البخاري، كتاب الأيمان والنذور، ٦١٤٢.

(٩) السيرة النبوية، لابن هشام أبي محمد عبد الملك بن هشام المعافري ت٢١٣هـ، مكتبة الصفا، تخريج وتحقيق وليد بن محمد بن سلامه، خالد بن محمد بن عثمان، ط١.

(١٠) الرحيق المختوم، المباركفوري، ٢٥٢، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ٣/ ١٠٠.

(١١) مختصر سيرة الرسول، عبد الله بن الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ٣٠٠، حقوق دعت إليها الفطرة وقررتها الشريعة محمد صالح العثيمين، ١٤.

(١٢) كتاب التوحيد، صالح بدر فوزان، ٧٩.

(١٣) صحيح البخاري، كتاب الأيمان برقم ١٥.

(١٤) إجلاء الإفهام، ١٢٠.

(١٥) في ظلال القرآن، مج٦/ ٣٣٣٨، تفسير التحرير والتنوير، محمد طاهر بن عاشور، ٢٥-٢٦/ ٢١٧-٢١٨.

(١٦) أسباب النزول للسيوطي، ٢٣٨، روح المعاني، ٣٩٨، أنظر تفسير القرطبي، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري ت٦٧١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، مج٨/ ١٩٩-٢٠٠.

(١٧) روح المعاني، ٤٠٠.

(١٨) أسباب النزول للسيوطي، ٢٣٩، والظلال، ٣٣٣٨.

(١٩) أسباب النزول للسيوطي، ٢٣٩، والظلال، ٦/ ٣٣٣٩، أنظر في رحاب التفسير، عبد الحميد كشك، المكتب المصري الحديث، مج٦/ ٥٧٥٨-٥٧٥٩.

(٢٠) روح المعاني، ٦/ ٤٠١.

(٢١) الظلال، ٦/ ٣٣٤٠.

* المقصود بالحجرات: هي غُرف أزواج النبي ﷺ الملاصقة لمسجده ﷺ.

(٢٢) أسباب النزول للسيوطي، ٢٣٩، وينظر روح المعاني، ٢٦/ ٤٠٨.

(٢٣) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي ١٣٠٧هـ-١٣٧٦هـ، جمعية إحياء التراث الإسلامي، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ١٢٨.

(٢٤) ينظر الظلال، ٦/ ٣٣٤.

(٢٥) روح المعاني، ٢٦/ ٤١٦.

(٢٦) الصحاح، ف١.

(٢٧) أساس البلاغة ف س ق١.

(٢٨) المحيط في اللغة ف س ق١.

(٢٩) تاج العروس، ٩/ ١.

(٣٠) تهذيب اللغة، ٣/ ١.

(٣١) تفسير ابن كثير، ٣/ ٨٧.

(٣٢) روح المعاني، ١٥/ ٣٦٩.

(٣٣) أسباب النزول للسيوطي، ٢٤٠.

(٣٤) المصدر نفسه، ٢٤٠-٢٤١.

(٣٥) البخاري، ٢٦/ ٤٢٠.

(٣٦) روح المعاني، ٤٢١.

(٣٧) المراغي، ١٢٢.

(٣٨) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب برقم ٤٦٥٠.

(٣٩) صحيح البخاري، ٤/ ٥٠.

(٤٠) صحيح البخاري، كتاب الأدب برقم ٥٥٦٣.

(٤١) صحيح البخاري، كتاب الصلاة برقم ٤٥٩.

(٤٢) نفسه، ٤/ ٥٦.

(٤٣) صحيح البخاري، كتاب الأدب برقم ٥٥٩٥.

(٤٤) صحيح البخاري، ٤/ ٥٧، ٥٨.

(٤٥) المراغي، ١٣٥.

(٤٦) روح المعاني، ٢٦/ ٤٢٦.

(٤٧) مسلم، ٢٥٥٤.

(٤٨) البخاري، ٣٣٨٣.

(٤٩) أنظر تفسير المراغي، مج٩/ ١٤٢-١٤٣.

(٥٠) سنن الترمذي، كتاب المناقب عن رسول الله برقم ٣٨٩١.

(٥١) مسند أحمد، كتاب باقي مسند الأنصار برقم ٢٢٣٩١.

(٥٢) ابن كثير، ٤/ ٢٥٩.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١- **أساس البلاغة، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري**، دار صادر بيروت، ط ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

٢- **أسباب النزول للسيوطي: جلال الدين أبي عبد الرحمن السيوطي، ت٩١١هـ**، تحقيق خالد عبد الفتاح، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

٣- **الأيمان، أركانه حقيقته ونواقضه، د.محمد نعيم ياسين**، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان.

٤- **تاج العروس من جواهر القاموس، للسيّد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي**، الجزء السادس، تحقيق عبد الستار أحمد فراجّ.

٥- **تفسير التحرير والتنوير، محمد طاهر بن عاشور**، الدار التونسية للنشر، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان.

٦- **تفسير القرآن العظيم، للإمام الحافظ أبي الفداء إسماعيل ابن كثير القرشي الدمشقي**، دار الجيل، بيروت.

٧- **تفسير القرطبي، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري ت٦٧١هـ**، المجلد الثامن دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط٢، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

٨- **تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري ٢٨٢هـ-٣٣٧هـ**، حققه عبد السلام محمد هارون، راجعه محمد علي النجار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

٩- **تفسير المراغي، أحمد مصطفى المراغي**، ط٣، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

١٠- **تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي ١٣٠٧هـ-١٣٧٦هـ**، جمعية إحياء التراث الإسلامي، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

١١- **حقوق دعت إليها الفطرة وقرّرتها الشريعة، محمد صالح العثيمي.**

١٢- **الرحيق المختوم، صفي الرحمن المباركفوري**، دار الوفاء، ط١٧، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

١٣-**السيرة النبوية، لأبن هشام أبي محمد عبد الملك بن هشام المعافري ت٢١٣هـ**، مكتبة الصفا، تحقيق وليد محمد سلامة، خالد بن محمد بن عثمان، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

١٤-**روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني.**

١٥-**الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري**، دار العلم للملايين، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

١٦-**صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي**، تحقيق محمد زهير ناصر، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ.

١٧-**صحيح مسلم، للإمام مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري توفي سنة ٢٦١هـ**، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، حققه محمد سالم هاشم، ط١، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

١٨-**العبودية، ابن تيمية**، الكتب العلمية للطباعة والنشر والتوزيع، عمان، تحقيق د.محمد نعيم ياسين.

١٩-**في رحاب التفسير، عبد الحميد كشك**، المكتب المصري الحديث.

٢٠-**في ظلال القرآن، سيد قطب**، دار الشروق، المجلد السادس الأجزاء ٢٦-٣١، ط٣٤، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٢١-**كتاب التوحيد، صالح بدر فوزان.**

٢٢-**الكشاف، حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، ت٤٦٧-٥٣٨هـ**، دار الفكر.

٢٣-**المحيط في اللغة، كافي الكفاة، الصاحب إسماعيل بن عبّاد ٣٢٦هـ-٣٨٥هـ**، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، ط١، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٢٤-**مختصر سيرة الرسول، عبد الله بن الشيخ محمد بن عبد الوهاب.**

تعقبات القرطبي على ابن عطية
سورة البقرة أنموذجا

م.م. شهاب أحمد محمد

كلية التربية الأساسية/ قسم التربية الإسلامية

الجامعة المستنصرية

المقدمة

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه حماة الدين أجمعين.

وبعد...،

يقصد بالتعقبات في التفسير جمع ودراسة استدراكات مفسر ما على مفسر آخر سبقه في علم التفسير أو في فن من فنون علوم القرآن، فالباحث قد يلاحظ أن أحد المفسرين يتعقب كثيرا مفسرا بعينه ويستدرك عليه ويناقشه وينبه على خطئه، والتعقب لا يقتصر على التفسير وحده وإنما يشمل جميع العلوم والفنون.

وفكرة هذا الموضوع تقوم على جمع الباحث هذه الاستدراكات في مكان واحد وترتيبها، ولاشك ان مثل هذا البحث والدراسة له أهمية كبيرة في اطلاع الباحث على الآراء المختلفة وبيان الرأي الصحيح والصائب منها؛ وبذلك تظهر أهمية هذه الدراسات.

ينتمي المؤلفان إلى مذهب فقهي واحد وهو المذهب المالكي، ولكنهم يختلفون من حيث المنهج فابن عطية لم يتوسع مثل توسع القرطبي في تفسير آيات الأحكام والتوسع في ذكر مسائل الخلاف، إلا أنهم يكثرون من نقل المأثور في التفسير.

اقتصرت في هذا البحث على سورة البقرة لكثرة المسائل التي تعقب فيها القرطبي على ابن عطية في تفسيره، اقتضت خطة البحث تقسيمه على مطلبين، تناولت في المطلب الأول التعريف بابن عطية والقرطبي ومميزات تفسيريهما، وتناولت في المطلب الثاني المسائل التي تعقب فيها القرطبي على ابن عطية في سورة البقرة كأنموذج، ثم خاتمة في أهم النتائج المستخلصة من البحث.

المطلب الأول
التعريف بالمفسِّرَين وتفسيريهما

١. ابن عطية:

هو عبد الحق بن غالب بن عبد الملك بن غالب بن تمام بن عطية الإمام الكبير قدوة المفسرين أبو محمد الغرناطي القاضي كان فقيها عارفا بالأحكام والحديث والتفسير بارع الأدب بصيرا بلسان العرب واسع المعرفة وله يد في الإنشاء والنظم والنثر وكان يتوقد ذكاء

وله التفسير المشهور المسمى بالمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز وهو تفسير شريف جليل القدر والشأن قد تداوله فحول العلماء وأثنوا عليه خيرا حتى قال أبو حيان هو أجل من صنف في علم التفسير وأفضل من تصدر للتنقيح فيه والتفسير وقال جماعة من الفضلاء كتاب ابن عطية أجمع وللسنة السنية أخلص وأكمل وكان مولده في سنة ثمانين وأربعمائة وكانت وفاته في خامس عشر من شهر رمضان سنة إحدى وأربعين وخمسمائة للهجرة[١].

مميزات تفسير ابن عطية:

هناك مميزات عديدة لتفسير ابن عطية يمكن إجمالها بالنقاط الآتية:

١. يُعدُّ تفسير ابن عطية من كتب التفسير بالمأثور لخَّصه مؤلفه من كتب التفاسير كلها أي تفاسير المنقول وتحرَّى ما هو أقرب إلى الصحة منها ووضع ذلك في كتاب متداول بين أهل المغرب والأندلس حسن المنحى[٢] وقد لاقى تفسيره رواجاً وقبولاً بين الناس.

٢. إبداع ابن عطية في تفسيره حتى ذاع صيته وصار أصدق شاهد لمؤلفه بإمامته في العربية وغيرها من النواحي العلمية المختلفة.

٣. عقد أبو حيان في مقدمة تفسيره مقارنة بين تفسير ابن عطية وتفسير الزمخشري فقال «وكتاب ابن عطية أنقل، وأجمع، وأخلص، وكتاب الزمخشري ألخص، وأغوص»[٣]، كذلك نجد ابن تيمية يعقد مقارنة بين الكتابين كتاب ابن عطية وكتاب الزمخشري فيقول «وتفسير ابن عطية خير من تفسير الزمخشري، وأصح نقلاً وبحثاً، وأبعد عن البدع وإن اشتمل على بعضها، بل هو خير منه بكثير، بل لعله أرجح هذه التفاسير»[٤].

٤. يذكر ابن عطية الآية ثم يفسِّرها بعبارة عذبة سهلة، ويورد من التفسير المأثور ويختار منه في غير إكثار، وينقل عن ابن جرير الطبري كثيراً، ويناقش المنقول عنه أحياناً، كما يناقش ما ينقله عن غير ابن جرير ويرد عليه، وهو كثير الاستشهاد بالشعر العربي، مَعنِي بالشواهد الأدبية للعبارات، كما أنه يحتكم إلى اللغة العربية عندما يُوجه بعض المعاني، وهو كثير الاهتمام بالصناعة النحوية، كما أنه تعرض كثيراً للقراءات ويُنزل عليها المعاني المختلفة[٥].

٢. القرطبي:

هو محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي المالكي أبو عبد الله القرطبي مصنف التفسير المشهور الذي سارت به الركبان المسمى بجامع أحكام القرآن وهو كتاب من أجلّ الكتب، صنف كتاب التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة وهو إمام متفنن متبحر في العلم كانت شخصية تظهر قوية في تفسيره متمثلة بمزج أقوال المفسرين وعرضها بصورة متماسكة لا خلل فيها ولا اضطراب ونقده الأقوال التي لا يرتضيها والتي يرى أن الصواب بخلافها له تصانيف مفيدة تدل على إمامته وكثرة اطلاعه ووفور فضله توفي بمنية بني خصيب من الصعيد الأدنى بمصر سنة إحدى وسبعين وستمائة للهجرة(٦).

مميزات تفسير القرطبي:

هناك مميزات عدة لتفسير القرطبي يمكن إجمالها بالنقاط الآتية:

١. كان القرطبي ينقل عن السَلَف كثيراً، مما أُثِر عنهم في التفسير والأحكام، مع نسبة كل قول إلى قائله، كما ينقل عمن تقدمه في التفسير، خصوصاً مَن أَلَّف منهم في كتب الأحكام، مع تعقيبه على ما ينقل منها. وممن ينقل عنهم كثيراً ابن جرير الطبري، وابن عطية، وابن العربي، والكيا الهراسى، وأبو بكر الجصَّاص.

٢. وصف العلامة ابن فرحون(٧) هذا التفسير فقال «هو من أجَلِّ التفاسير وأعظمها نفعاً، أسقط منه القصص والتواريخ، وأثبت عوضها أحكام القرآن واستنباط الأدلة، وذكر القراءات والإعراب والناسخ والمنسوخ»(٨).

٣. يلاحظ على القرطبي أنه توسع في ذكر مسائل الخلاف ما تعلق منها بالآيات عن قُرب، وما تعلق بها عن بُعد، مع بيان أدلة كل قول.

٤. كان القرطبي لا يتعصب لمذهبه المالكي، بل يمشى مع الدليل حتى يصل إلى ما يرى أنه الصواب أياً كان قائله، وكان يدافع عمن يهاجمهم ابن العربي من المخالفين، مع توجيه اللَّوم إليه أحيانا، على ما يصدر منه من عبارات قاسية في حق علماء المسلمين، الذاهبين إلى ما لم يذهب إليه، وقد أشاد الدكتور الذهبي بالقرطبي عندما ختم حديثه عنه فقال «وعلى الجملة فان القرطبي رحمه الله في تفسيره هذا حر في بحثه، نزيه في نقده، عف في مناقشته وجدله، ملم بالتفسير من جميع نواحيه، بارع في كل فن استطرد إليه وتكلم فيه»(٩).

المطلب الثاني
المسائل التي تعقب القرطبي فيها على ابن عطية

إن المسائل التي تعقب فيها القرطبي على ابن عطية كثيرة، ولا يحيط بها هذا البحث الموجز لذلك اقتصرت على سورة واحدة كنموذج لهذه الدراسة، وقد بلغت المسائل التي تعقبه فيها تسع مسائل في سورة البقرة مرتبة كالآتي:

المسألة الأولى: تعقب القرطبي على ابن عطية عند تفسير قوله تعالى ﴿ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴾(١٠) في الكلام على المنافقين، واختلاف العلماء في إمساك النبي ﷺ عن قتل المنافقين مع علمه بنفاقهم، بأن المالكية ينفصلون عما لزموه من هذه الآية في عدم إراقة دم المنافق والحكم بالظاهر وترك سرائرهم إلى الله بأن الآية لم تعين أشخاصهم فيها وإنما جاء فيها توبيخ لكل مغموض(١١)عليه بالنفاق وبقي لكل واحد منهم أن يقول لم أُرد بها وما أنا إلا مؤمن ولوعُيِّن أحد لما جَبَّ كذبه شيئا(١٢)، قال القرطبي(١٣) هذا الانفصال فيه نظر فإن النبي ﷺ كان يعلمهم أو كثيرا منهم بأسمائهم وأعيانهم بأعلام الله تعالى إياه وكان حذيفة يعلم ذلك بأخبار النبي عليه السلام إياه حتى كان عمر رضي الله عنه يقول له يا حذيفة هل أنا منهم فيقول له لا(١٤).

المسألة الثانية: ذهب بعض المفسرين عند تفسير قوله تعالى ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾(١٥) إلى أن معنى قوله تعالى (**وَنُقَدِّسُ لَكَ**) أي نصلي لك والتقديس الصلاة (١٦)، لكن ابن عطية قال بأن هذا ضعيف(١٧)، وتعقبه القرطبي بأن معناه صحيح واستدل على ذلك من وجهين:

الأول: إن الصلاة تشتمل على التعظيم والتقديس والتسبيح وكان رسول الله ﷺ يقول في ركوعه وسجوده «**سُبُّوح قدوس رب الملائكة والروح**»(١٨).

الثاني: اعتمد على تصريف الفعل فقال وبناء قدس كيفما تصرف فإن معناه التطهير ومنه قوله تعالى ﴿ يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ ﴾(١٩) أي المطهرة وقال تعالى ﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ ﴾(٢٠) يعني الطاهر ومثله ﴿ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ﴾(٢١) وبيت المقدس

سمي به لأنه المكان الذي يتقدس فيه من الذنوب أي يتطهر ومنه قيل للسطل قدس لأنه يتوضأ فيه ويتطهر ومنه القادوس[٢٢] وفي الحديث «**لا قدست أمة لا يؤخذ لضعيفها من قويها**»[٢٣] يريد لا طهرها فالقدس الطهر من غير خلاف فالصلاة طهرة للعبد من الذنوب والمصلي يدخلها على أكمل الأحوال لكونها أفضل الأعمال والله أعلم[٢٤].

المسألة الثالثة: ذهب ابن عطية عند تفسير قوله تعالى ﴿ **وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَىٰ** ﴾[٢٥] إلى أن السلوى طائر بإجماع المفسرين[٢٦] إلا أن القرطبي لم يرض هذا القول وقال إن ما ادعاه من الإجماع لا يصح واستند القرطبي في رده لهذا الرأي إلى أقوال علماء اللغة ومنهم المؤرج[٢٧] في أن السلوى العسل وذكر أنه كذلك بلغة كنانة سمي به لأنه يسلى به، وكذلك استند إلى قول الجوهري[٢٨] بأن السلوى العسل[٢٩].

المسألة الرابعة: ذكر ابن عطية عند تفسير قوله تعالى ﴿ **وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ** ﴾[٣٠] والتي كان الخطاب فيها لبني إسرائيل، إن زكاتهم هي التي كانوا يضعونها وتنزل النار على ما تُقبل منها ولا تنزل على ما لم يتقبل، ولم تكن كزكاة أمة محمد ﷺ[٣١]، لكن القرطبي تعقب هذا القول فقال وهذا يحتاج إلى نقل كما ثبت ذلك في الغنائم[٣٢] وقد روي عن ابن عباس إنه قال الزكاة التي أمروا بها طاعة الله والإخلاص[٣٣].

المسألة الخامسة: ذهب ابن عطية عند تفسير قوله تعالى ﴿ **الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ** ﴾[٣٤] إلى أن ما استشهد به الطبري من شعر الأعشى شاهداً على أن الممترين الشاكون في قوله:

تَـدُرّ عَلى أسْوُقِ المُمْتَرِينْ رَكضاً إذا ما السّرَابُ ارْجَحَنْ[٣٥]

ليس بصحيح لأنَّ الممترين في البيت هم الذين يمرون الخيل بأرجلهم همزاً لتجري كأنهم يحتلبون الجري منها، فليس في البيت معنى من الشك كما قال الطبري[٣٦] لكن القرطبي تعقب قول ابن عطية وأكد على صحة قول الطبري من وجهين:

الأول: إن معنى الشك موجود فيه لأنه يحتمل أن يختبر الفرس صاحبه هل هو على ما عهد منه الجري أم لا؟ لئلا يكون أصابه شيء أو يكون هذا عند أول شرائه فيجريه ليعلم مقدار جريه.

الثاني: استدلاله بكلام أهل اللغة، فقد نقل كلام الجوهري(٣٧) إذ يقول «ومريت الفرس إذا استخرجت ما عنده من الجري بسوط أو غيره والاسم المِرية بالكسر وقد تضم ومريت الناقة مريا إذا مسحت ضرعها لتدر وأمرت هي إذا در لبنها»(٣٨).

المسألة السادسة: تعقب القرطبي ابن عطية عند تفسير قوله تعالى ﴿ **وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰۚ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ** ﴾(٣٩) إذ رجَّح ابن عطية أن يكون معنى الآية وتزودوا لمعادكم من الأعمال الصالحة، ورجح القرطبي أن يكون معنى الآية التزود بالزاد المتخذ في سفر الحج المأكول حقيقة واستدل على ذلك من عدة وجوه(٤٠):

الأول: ما رواه البخاري(٤١) عن ابن عباس قال «كان أهل اليمن يحجون ولا يتزودون ويقولون نحن المتوكلون فإذا قدموا مكة سألوا الناس» فأنزل الله تعالى ﴿ **وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰۚ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ** ﴾ قال القرطبي وهذا نص فيما ذكرنا.

الثاني: إن هذا الذي ذهب إليه هو قول أكثر المفسرين، الذين فسروا الزاد بالتمر والسويق أو الكعك(٤٢) والسويق.

الثالث: استدل بأقوال عدد من العلماء منهم على سبيل المثال لا الحصر أبو الفرج بن الجوزي الذي قال وقد لبس إبليس على قوم يدعون التوكل فخرجوا بلا زاد وظنوا أن هذا هو التوكل وهم على غاية الخطأ(٤٣).

المسألة السابعة: قال ابن عطية عند تفسير قوله تعالى ﴿ **تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۘ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُۖ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍۚ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِۗ** ﴾(٤٤) إن القرآن يقتضي التفضيل وذلك في الجملة دون تعيين أحد مفضول وكذلك هي الأحاديث ولذلك قال النبي ﷺ «**أنا أكرم ولد آدم على ربي**»(٤٥) وقال «**أنا سيد ولد آدم**»(٤٦) ولم يعين وقال عليه الصلاة السلام «**لا ينبغي لأحد أن يقول أنا خير من يونس بن متى**»(٤٧) وقال «**لا تخيروني**

على موسى»[٤٨] قال ابن عطية وفي هذا نهي شديد عن تعيين المفضول لأن يونس عليه السلام كان شابا وتحمل أعباء النبوة فإذا كان التوقيف لمحمد ﷺ فغيره أحرى، لكن القرطبي ردَّ هذا الرأي بما يأتي:

أولاً: إن التفضيل يكون في زيادة الأحوال والخصوص والكرامات والألطاف والمعجزات المتباينات ولذلك منهم رسل وأولوا عزم ومنهم من أُتخذ خليلا ومنهم من كلَّم الله والقول بتفضيل بعضهم على بعض إنما هو بما مُنِح من الفضائل وأعطي من الوسائل وقد أشار ابن عباس رضي الله عنهما إلى هذا فقال «إن الله فضل محمدا على الأنبياء وعلى أهل السماء فقالوا بم يا ابن عباس فضله على أهل السماء فقال إن الله تعالى قال ﴿ وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَٰهٌ مِّن دُونِهِ فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ ﴾[٤٩] وقال لمحمد ﷺ ﴿ إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا لِّيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا ﴾[٥٠] قالوا فما فَضْلُهُ على الأنبياء قال الله تعالى ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾[٥١] وقال الله عز وجل لمحمد ﷺ ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾[٥٢] فأرسله إلى الجن والإنس»[٥٣] قال القرطبي وهذا نص في التعيين.

ثانياً: استدل القرطبي على ما ذهب إليه بقول أبي هريرة رضي الله عنه «خيرُ بني آدم نوح وإبراهيم وموسى ومحمد ﷺ وهم أولو العزم من الرسل»[٥٤] وهذا نص من أبي هريرة أيضا في التعيين.

ثالثاً: معلوم أن من أرسل أفضل ممن لم يرسل فإن من أرسل فضل على غيره بالرسالة واستووا في النبوة إلى ما يلقاه الرسل من تكذيب أممهم وقتلهم إياهم وهذا مما لا خفاء فيه.

رابعاً: إن تعيين الفاضل ظاهر وهكذا القول في الصحابة إن شاء الله تعالى اشتركوا في الصحبة ثم تباينوا في الفضائل بما منحهم الله من المواهب والوسائل فهم متفاضلون بتلك مع أن الكل شملتهم الصحبة والعدالة والثناء عليهم[٥٥].

المسألة الثامنة: ذهب ابن عطية إلى أن العلماء والصالحين يشفعون يوم القيامة فيمن لم يصل إلى النار وهو بين المنزلتين أو وصل ولكن له أعمال صالحة، ذكر هذا عند تفسير قوله تعالى ﴿ مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ ۚ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۖ ﴾[٥٦] لكن القرطبي تعقبه ورد

عليه بما رواه مسلم في صحيحه الذي بين فيه كيفية الشفاعة بيانا شافيا وقال: وكأنه رحمه الله (أي ابن عطية) لم يقرأه وأن الشافعين يدخلون النار ويخرجون منها أناسا استوجبوا العذاب، ثم ذكر حديث أبي سعيد الخدري «**ثم يضرب الجسر على جهنم وتحل الشفاعة ويقولون اللهم سلم سلم** قيل يا رسول الله وما الجسر قال **دَحْض مَزَلَّة**(٥٧) **فيه خطاطيف وكلاليب وحسك**(٥٨) **تكون بنجد فيها شويكة يقال لها السعدان فيمر المؤمنون كطرف العين وكالبرق وكالريح وكالطير وكأجاود الخيل والركاب فناج مسلم ومخدوش مرسل ومكدوس**(٥٩) **في نار جهنم حتى إذا خلص المؤمنين من النار فوالذي نفسي بيده ما منكم من أحد بأشد منا شدة لله في استقصاء الحق من المؤمنين لله يوم القيامة لإخوانهم الذين في النار يقولون ربنا كانوا يصومون معنا ويصلون ويحجون فيقال لهم أخرجوا من عرفتم فتحرم صورهم على النار فيخرجون خلقا كثيرا قد أخذت النار إلى نصف ساقيه وإلى ركبتيه ثم يقولون ربنا ما بقي فيها أحد ممن أمرتنا به فيقول ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال دينار من خير فأخرجوه فيخرجون خلقا كثيرا ثم يقولون ربنا لم نذر فيها أحدا ممن أمرتنا ثم يقول ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال نصف دينار من خير فأخرجوه فيخرجون خلقا كثيرا ثم يقولون ربنا لم نذر فيها ممن أمرتنا أحدا ثم يقول ارجعوا فمن وجدتم في قلبه مثقال ذرة من خير فأخرجوه فيخرجون خلقا كثيرا ثم يقولون ربنا لم نذر فيها خيرا**، وكان أبو سعيد الخدري يقول إن لم تصدقوني بهذا الحديث فاقرؤوا إن شئتم ﴿ **إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَٰعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا** ﴾(٦٠) **فيقول الله عز وجل شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين فيقبض قبضة من النار فيخرج منها قوما لم يعملوا خيرا قط قد عادوا حمما فيلقيهم في نهر في أفواه الجنة يقال له نهر الحياة فيخرجون كما تخرج الحبة في حميل السيل ألا ترونها تكون إلى الحجر أو إلى الشجر ما يكون إلى الشمس أصيفر وأخيضر وما يكون منها إلى الظل يكون أبيض؟** فقالوا يا رسول الله كأنك كنت ترعى بالبادية قال **فيخرجون كاللؤلؤ في رقابهم الخواتم يعرفهم أهل الجنة هؤلاء عتقاء الله الذين أدخلهم الله الجنة بغير عمل عملوه ولا خير قدموه ثم يقول ادخلوا الجنة فما رأيتموه فهو لكم فيقولون ربنا أعطيتنا ما لم تعط أحدا من العالمين فيقول لكم عندي أفضل من هذا فيقولون يا ربنا أي شيء أفضل من هذا؟ فيقول رضاي فلا أسخط عليكم بعده أبدا**»(٦١)، ثم قال دلت هذه الأحاديث على أن شفاعة المؤمنين وغيرهم إنما هي لمن دخل النار وحصل فيها أجارنا

الله منها وقول ابن عطية ممن لم يصل أو وصل يحتمل أن يكون أخذه من أحاديث أُخر والله أعلم(٦٢).

المسألة التاسعة: ضعَّف ابن عطية(٦٣) قول المهدوي(٦٤) في إطلاق الإعصار على الريح التي تلتف كالثوب إذا عصر وذلك عند تفسير قوله تعالى ﴿فَأَصَابَهَآ إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَٱحْتَرَقَتْ ﴾(٦٥) إلا أن القرطبي تعقب ابن عطية بأن ما ذكره المهدوي صحيح بالمشاهدة والحس لأنه المشاهد المحسوس فإن هذه الريح تصعد عمودا ملتفاً من الأرض إلى السماء(٦٦)، والإعصار ريح شديدة تَقلع الشجر والنبات فيها نار أي شدة حرارة وهي المسمّاة بريح السموم، فإطلاق لفظ نار على شدة الحر تشبيه بليغ(٦٧).

الخاتمة في أهم النتائج المستخلصة

١. إن الكمال لله وحده، فالإنسان مهما كانت درجته ومنزلته العلمية فلابد أن يُستدرك عليه في مسألة أو مجموعة مسائل، فكل إنسان يؤخذ منه ويرد عليه إلا المؤيد بالوحي ﷺ.
٢. تعقبات القرطبي على ابن عطية لا تقلل من أهمية تفسير ابن عطية فقد أثنى العلماء على تفسيره حتى أن بعض العلماء رجحه على التفاسير الموجودة في عصره.
٣. إن الاستدراكات والتعقبات التي قام بها القرطبي تناولت مختلف العلوم والفنون، فكانت الاستدراكات في التفسير، والحديث، واللغة، والفقه، فهي لم تقتصر على علم أوفن مخصوص.
٤. إن القرطبي لم يكن متعصباً لرأيه ومذهبه بل كان يسير مع الدليل حتى يصل إلى ما يراه الحق والصواب، كما أنه لم يشنع على من سبقه من العلماء الذين كانوا يخالفونه الرأي بخلاف غيره من العلماء المتعصبين.
٥. يصنف تفسير ابن عطية كتفسير بالمأثور لان مؤلفه قد لخصه من كتب التفسير بالمأثور ولم يتوسع فيه كثيرا مثل القرطبي.
٦. يصنف تفسير القرطبي كتفسير فقهي بسبب الاستطراد في تفسير آيات الأحكام وذكر المسائل الفقهية ومقارنتها وبيان أدلتها وترجيحها.

هوامش البحث

(١) ينظر: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، إبراهيم بن علي بن محمد ابن فرحون اليعمري المالكي (ت٧٩٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١/ ١٧٤- ١٧٦، طبقات المفسرين، أحمد بن محمد الأدنروي، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، ط١، مكتبة العلوم والحكم، السعودية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ١/ ١٧٥- ١٧٧، طبقات المفسرين، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: علي محمد عمر، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٩٦هـ، ١/ ٦٠- ٦١.

(٢) ينظر: مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، ط٥، دار القلم، بيروت، ١٩٨٤م، ١/ ٤٤٠.

(٣) البحر المحيط، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، ط١، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، ١/ ١١٣.

(٤) شرح مقدمة في أصول التفسير، د.مساعد بن سليمان، ط١، دار ابن الجوزي، ٢٤٦.

(٥) التفسير والمفسرون، د.محمد حسين الذهبي، ط٧، مكتبة وهبة، القاهرة، ٢٠٠٠م، ١/ ١٧١- ١٧٣.

(٦) ينظر: طبقات المفسرين، الأدنروي، ١/ ٢٤٦- ٢٤٧.

(٧) إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري: عالم بحاث، ولد ونشأ ومات في المدينة وهو مغربي الأصل، وتولى القضاء بالمدينة، وهو من شيوخ المالكية، له الديباج المذهب في تراجم أعيان المذهب المالكي، وتبصرة الحكام في أصول الاقضية ومناهج الأحكام ودرة الغواص في محاضرة الخواص وطبقات علماء الغرب وتسهيل المهمات، في شرح جامع الأمهات لابن الحاجب توفي سنة ٧٩٩هـ. الأعلام، خير الدين الزركلي، ط٥، دار العلم للملايين، ١٩٨٠م، ١/ ٥٢.

(٨) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١/ ٣١٧.

(٩) ينظر: التفسير والمفسرون، ٢/ ٣٣٦- ٣٤٢.

[١٠] سورة البقرة: الآية ١٠.

[١١] أي مطعون في دينه متهم بالنفاق.

[١٢] ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط١، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، ١/ ٩٥- ٩٦.

[١٣] ينظر: الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الشعب، القاهرة، ١/ ١٩٨- ٢٠٠.

[١٤] الذي ورد في الأثر: أن عمَر ﵁ كان إذا مات الرَّجل من صحابة النبي ﷺ ممن يظن عمَر أنَه من أولَئك الرَّهط من المنافقين أَخذ بيَد حذيفة فقاده فإِن مشى معه صَلَّى عليه وَإِن انْتَزَعَ من يَده لم يصَلِّ عَليه عمر وَأَمر من يُصَلِّي عَليه. قال البيهقي هَذَا مُرْسَلٌ. وَقَدْ رُوِىَ مَوْصُولاً مِنْ وَجْهٍ آخَرَ. ينظر، السنن الكبرى، احمد بن الحسين بن علي البيهقي، ط١، مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الهند، ١٣٤٤هـ، كتاب المرتد، باب ما يحرم به الدم من الإسلام، ٢/ ٢٥٥، رقم ١٧٢٩٦.

[١٥] سورة البقرة: الآية ٣٠.

[١٦] ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ، ١/ ٢١١.

[١٧] ينظر: المحرر الوجيز، ١/ ١١٨.

[١٨] صحيح مسلم، كتاب الصلاة، بَاب ما يقال في الركوع وَالسجود، ١/ ٣٥٣، رقم ٤٨٧.

[١٩] سورة المائدة: من الآية ٢١.

[٢٠] سورة الحشر: من الآية ٢٣.

[٢١] سورة طه: من الآية ١٢.

[٢٢] وعاء خزفي كالجرة، ينظر: المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دمشق، ٢/ ٣٥٣.

[٢٣] سنن ابن ماجه، كتاب الصدقات، باب لصاحب الحق سلطان، ٢/ ٨١٠، رقم ٢٤٢٥.

(٢٤) ينظر: القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة – بيروت، ١/ ٧٢٨.

(٢٥) سورة البقرة: من الآية ٥٧.

(٢٦) ينظر: المحرر الوجيز، ١/ ١٤٩.

(٢٧) وهو مؤرج بن عمرو السدوسي كان من أصحاب الخليل بن أحمد كان يقول اسمي وكنيتي غريبان اسمي مؤرج والعرب تقول أرجت بين القوم وأرشت إذا حرشت وأنا أبو الفيد والفيد ورد الزعفران ويقال فاد الرجل يفيد فيدا إذا مات، توفي سنة خمس وتسعين ومائة. ينظر: تاريخ بغداد، أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣/ ٢٥٨، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان تحقيق: إحسان عباس، ط١، دار صادر، بيروت، ١٩٧١م، ٥/ ٣٠٧.

(٢٨) إسماعيل بن حماد الجوهري الإمام أبو نصر الفارابي اللغوي من أبناء الترك سكن نيسابور وتوفي بها سنة (٣٩٣هـ) ثلاث وتسعين وثلاثمائة له إصلاح خلل الصحاح. الصحاح في اللغة، شرح أدب الكاتب، كتاب بيان الأعراب، كتاب العروض، مقدمة في النحو. ينظر: الأعلام، ٣١٣/١، والصواب ابن سيده في المخصص، ١/ ٤٤١، وليس الجوهري لأن الجوهري لم يذكر ذلك في الصحاح.

(٢٩) ينظر: تفسير القرطبي، ١/ ٤٠٨.

(٣٠) سورة البقرة: من الآية ٨٣.

(٣١) ينظر: المحرر الوجيز، ١/ ١٧٣.

(٣٢) إن النبي ﷺ قال «**لم تحلَّ الغنائم لأَحد سُودِ الرؤوس من قبلِكم كانت تنزلُ نارٌ من السماء فتأكلُها**». ينظر: سنن الترمذي، ٥/ ٢٧١ رقم ٣٠٨٥.

(٣٣) تفسير القرطبي، ٢/ ١٧.

(٣٤) سورة البقرة: الآية ١٤٧.

(٣٥) ديوان الأعشى، تحقيق: محمد محمد حسين، دار الكتاب المصري، ٢٢.

(٣٦) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ٢/ ٢٧.

[٣٧] الصحاح، إسماعيل بن حمّاد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار، ط٤، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٠م, ٦/ ٢٤٩١.

[٣٨] تفسير القرطبي، ٢/ ١٦٣- ١٦٤.

[٣٩] سورة البقرة: من الآية ١٩٧.

[٤٠] ينظر: تفسير القرطبي، ٢/ ٤١١.

[٤١] صحيح البخاري، كتاب الحج، باب قول اللّه تعالى ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ﴾، ٢/ ٥٥٤ رقم ١٤٥١.

[٤٢] الخبز اليابس وقيل الكعك خبز فارسي معرب. ينظر: لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، ط١، دار صادر، بيروت، ٤٨١/١٠.

[٤٣] تلبيس إبليس، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، تحقيق: د.السيد الجميلي، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ، ١/ ١٨٧.

[٤٤] سورة البقرة: من الآية ٢٥٣.

[٤٥] سنن الترمذي، كتَاب المناقب عن رسول اللّه ﷺ، باب في فضل النبي ﷺ، ٥/ ٥٨٥ رقم ٣٦٠٩.

[٤٦] سنن الترمذي، كتاب صفة القيامة والرَّقَائق والورع، باب ما جاء في الشَّفاعة، ٤/ ٦٢٢ رقم ٢٤٣٤.

[٤٧] سنن الترمذي، كتاب تفسير القرآن عن رسول اللّه ﷺ، باب ومن سورة الزمر، ٥/ ٣٧٣ رقم ٣٢٤٥.

[٤٨] صحيح البخاري، كتاب الخصومات، باب ما يذكر في الإِشخاصِ والملازمة والخصومة بين المسلِمِ واليهودي، ٢/ ٨٤٩ رقم ٢٢٧٩.

[٤٩] سورة الأنبياء: الآية ٢٩.

[٥٠] سورة الفتح: الآيتين ١- ٢.

[٥١] سورة إبراهيم: الآية ٤.

[٥٢] سورة سبأ: من الآية ٢٨.

[٥٣] مسند الدارمي، باب ما أُعطي النبي ﷺ من الفضل، ١/ ٣٨.

(٥٤) لم أجد لهذا الأثر من تخريج في كتب الحديث والتخريج.

(٥٥) ينظر: تفسير القرطبي، ٣/ ٢٦٣- ٢٦٤.

(٥٦) سورة البقرة: من الآية ٢٥٥.

(٥٧) وَالدَّحْض وَالْمَزَلَّة بِمَعْنًى وَاحِد، وَهُوَ الْمَوْضِع الَّذِي تَزِلّ فِيهِ الْأَقْدَام وَلَا تَسْتَقِر، ينظر: شرح صحيح مسلم، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، ط٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٢هـ، ٣/ ٢٩.

(٥٨) وَهوَ شوك صلب مِن حديد. ينظر: شرح صحيح مسلم، ٣/ ٢٩.

(٥٩) تكدست الدواب في سيرها إذا ركب بعضها بعضًا، المصدر السابق.

(٦٠) سورة النساء: الآية ٤.

(٦١) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، ١/ ١٦٩- ١٧٠.

(٦٢) ينظر: تفسير القرطبي، ٣/ ٢٧٤- ٢٧٥.

(٦٣) ينظر: المحرر الوجيز، ١/ ٣٦١.

(٦٤) أحمد بن عمار أبو العباس العالم الفاضل المهدوي صاحب التفسير كان مقدما في القراءات والعربية ألف كتبا مفيدة روى عن أبي الحسن القابسي وأخذ عنه أبو محمد غانم بن وليد المالقي وقد كانت وفاته في حدود سنة ثلاث وأربعمائة. ينظر: طبقات المفسرين، الأدنروي، ١/ ٩٧.

(٦٥) سورة البقرة: من الآية ٢٦٦.

(٦٦) ينظر: تفسير القرطبي، ٣/ ٣١٩.

(٦٧) ينظر: تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م، ٣/ ٥٤.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١. الأعلام، خير الدين الزركلي، ط٥، دار العلم للملايين، ١٩٨٠م.

٢. البحر المحيط، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، ط١، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

٣. تاريخ بغداد، أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤. التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشوراء، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.

٥. التفسير والمفسرون، د.محمد حسين الذهبي، ط٧، مكتبة وهبة، القاهرة، ٢٠٠٠م.

٦. تلبيس إبليس، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، تحقيق: د.السيد الجميلي, ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.

٧. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ.

٨. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الشعب، القاهرة.

٩. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٠. ديوان الأعشى، تحقيق: محمد محمد حسين، دار الكتاب المصري.

١١. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبدا لله القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي, دار الفكر، بيروت.

١٢. سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٣. السنن الكبرى، احمد بن الحسين بن علي البيهقي، ط١، مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الهند، ١٣٤٤هـ.

١٤. شرح صحيح مسلم، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، ط٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٢هـ.

١٥. شرح مقدمة في أصول التفسير، د.مساعد بن سليمان، ط١، دار ابن الجوزي.

١٦. الصحاح، إسماعيل بن حمّاد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار، ط٤، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٠م.
١٧. صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا، ط٣، دار ابن كثير، بيروت، ١٤٠٧هـ.
١٨. صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٩. طبقات المفسرين، أحمد بن محمد الأدنروي، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، ط١، مكتبة العلوم والحكم، السعودية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
٢٠. طبقات المفسرين، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: علي محمد عمر، ط١، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٩٦هـ.
٢١. القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٢٢. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، ط١، دار صادر، بيروت.
٢٣. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط١، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
٢٤. المخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، ط١، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
٢٥. مسند الدارمي عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرل, خالد السبع العلمي، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ.
٢٦. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دمشق.
٢٧. مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، ط٥، دار القلم، بيروت، ١٩٨٤م.
٢٨. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان تحقيق: إحسان عباس، ط١، دار صادر، بيروت، ١٩٧١م.

مصطلحا النبي والرسول
في
العقيدة الإسلامية

د.عبد الله عبد المطلب عبد الحميد النعيمي

كلية الآداب/ قسم علوم القرآن

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد:

فإن شرف العلم من شرف موضوعه، وغير خافٍ على أحد ما لعلم العقيدة من شرف عظيم وأهمية خطيرة؛ كيف لا؟! وبصحة العقيدة يدخل العبد ركب الإيمان، وهي أول واجب وأول ما دعا إليه رسل الله وأنبياؤه من أولهم وحتى خاتمهم رسول الله محمدﷺ.

ومما ينبغي العناية به تحرير مصطلحات هذا العلم الجليل، فجاءت من هنا رغبتي في المشاركة في هذا الاتجاه.

وقد وجدتُ أن من بين المصطلحات التي حصل فيها الخلاف بين أهل العلم قديماً وحديثاً مصطلحي (النبي) و(الرسول)، فجاء اختياري ليكون عنوان بحثي هذا (مصطلحا النبي والرسول في العقيدة الإسلامية).

وقد قسمتُ البحث على مقدمة ومبحثين وخاتمة، وكالآتي:

المقدمة خصصتُها لبيان سبب اختيار الموضوع وخطة البحث، والمبحث الأول بينتُ فيه معنى الرسول والنبي في لغة العرب، وأما المبحث الثاني فجاء لبيان الفرق بين الرسول والنبي، ذاكراً مذاهب علماء المسلمين في هذه المسألة مع ذكر أدلتهم. وأما الخاتمة فكانت مخصصة لبيان أهم النتائج التي توصلتُ إليها من خلال البحث.

واجتهدتُ في بحثي هذا أن أكون متجرداً من الهوى، وبحثتُ جميع المسائل التي تعرضتُ لها بموضوعية، وعرضتُ جميع الآراء بحسب طاقتي ومُكْنتي وبينتُ ما لها وما عليها وكنتُ أقف من جميع الآراء على مسافة واحدة، حتى يتبين لي الحق من بينها.

وقد رجعتُ في هذا البحث إلى مصادر متنوعة ما بين كتب علم الكلام ومعاجم اللغة وكتب التفسير والحديث وشروحه.

وختاماً أسأل الله سبحانه أن يجعلني موفقاً في بحثي هذا، وأن ينفعني به وينفع من قرأه ونظر فيه يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

المبحث الأول
معنى النبي والرسول في لغة العرب

المطلب الأول- معنى النبي لغة:

وردت في كلمة (النبي) لغتان للعرب:

اللغة الأولى: الهمز (النبيء)، وقد ذكر سيبويه فيما نقل عنه ابن منظور أن هذه لغة رديئة قال ابن منظور: «يعني لقلة استعمالها»[١]، وقد رُوي عن النبي ﷺ أنه قال- وقد قيل له: يا نبيء الله- فقال: «**لا تنبر باسمي؛ فإنما أنا نبي الله**» وفي رواية: «فقال: **لستُ بنبيء الله ولكني نبيُّ الله**»[٢] قال ابن منظور: «وذلك أنه ﷺ أنكر الهمز في اسمه، فردَّه على قائله؛ لأنه لم يَدْرِ بما سماه فأشفق أن يمسك على ذلك»[٣].

قلتُ: والحديث المذكور حديث ضعيف لا يصح، كما يظهر من كلام الحافظين الذهبي وابن حجر العسقلاني[٤]، ولذلك لا يصح الاعتماد عليه ولا داعي للتعليل الذي ذكره ابن منظور طالما لم يصح الحديث؛ لأن محاولة توجيه الحديث فرع عن تصحيحه.

وعلى هذه اللغة تكون هذه الكلمة مشتقةً من النبأ، وهو خبر ذو فائدة عظيمة يحصل به علم [أي: يقين] أو غلبة ظن[٥]؛ فالنبي هو المُخْبِر (أو: المُنْبِئ) عن الله تعالى[٦].

وعلى هذا إنما سُمي النبي نبياً؛ لأنه يُخْبِر غيرَهُ بأمر عظيم عن الله سبحانه وأخباره كلها تفيد اليقين. فيكون النبيء على وزن (فعيل) بمعنى (فاعل)[٧].

وجوز بعضهم أن يكون النبيء على وزن (فعيل) بمعنى (مفعول)، فيكون سبب تسمية النبيء بهذا الاسم أنه يُخْبَر بأمر عظيم من قبل الله تعالى[٨].

وبناء على ما سبق يكون (النبيء) من المشترك اللفظي[٩]؛ حيث يُطلق على المُخبِر وعلى المُخبَر، ولا مانع من أن يُحمل لفظ (النبيء) على المعنيين؛ لأن الصحيح جواز حمل المشترك على جميع معانيه إذا أمكن ذلك[١٠].

وقد جوز بعض الباحثين أن تكون كلمة (النبيء) بمعنى الطريق الواضح، فيكون النبيء إنما سُمي نبيئاً؛ لأنه الطريق الموصل إلى الله تعالى[١١]، وهذا المعنى جميل، إلا أنني لم أقف على هذا المعنى لكلمة (نبيء) في المعاجم اللغوية التي بين يدي، والباحث

المشار إليه لم يذكر مصدره في ذلك. ولهذا أرى أن النبيء- بالهمز- مشتق من النبأ على ما سبق بيانه، والله أعلم.

اللغة الثانية: (النبي) بدون همز(١٢)، وعلى هذه اللغة يوجد احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن يكون (النبي) أصله (النبيء) خُفِّفت همزته، وعلى هذا لا يكون هناك فرق بين (النبي) وبين (النبيء)؛ فكلاهما مشتق من (النبأ)(١٣).

الاحتمال الثاني: أن يكون (النبي) مشتقاً من النَّباوة، أي: الارتفاع؛ لأن النبي مرتفع الرتبة عن غيره(١٤). وعلى هذا يكون (النبي) على وزن (فعيل) بمعنى (مفعول)؛ لأن الله رفعه على سائر الخلق(١٥).

الاحتمال الثالث: أن لفظ (النبي)- بغير همز- جاء في لغة العرب بمعنى الطريق الواضح(١٦). وذكر بعضهم أن من معاني النبي: الأعلام الموجودة على الأرض التي تهدي السالكين وتوضح لهم الطريق(١٧)، وأرى أنه لا فرق بين هذين المعنيين، فالطريق الواضح لا يكون واضحاً ما لم تكن فيه أعلام تهدي سالكيه. وعلى هذا يكون سبب تسمية النبي نبياً؛ لأنه الطريق الواضح الموصل لرضا الله سبحانه(١٨).

وأرى أنه لا تنافي بين جميع المعاني التي تقدم ذكرها، فالنبي هو المخبَر والمخبِر وهو مرتفع الرتبة على غيره وهو العَلَم الذي يهتدي به السالكون إلى رضا الله تعالى. هذا هو معنى النبي في لغة العرب.

المطلب الثاني- تعريف الرسول لغة:

قال ابن فارس: «الراء والسين واللام أصل واحد مطرد منقاس يدل على الانبعاث والامتداد»(١٩). فهذه المادة تدل على معنيين:

الأول: الانبعاث، ومنه (الرَّسَل)، وهي ما بُعث من الغنم إلى الرعي. ومنه الرسول الذي بُعث برسالة. والرسالة جملة من البيان يحملها القائم بها ليؤديها إلى غيره(٢٠).

المعنى الثاني: الامتداد، وهو الرفق واللين، ومنه (الرَّسَل) وهو السير السهل، و(وناقة رسلة) أي: سهلة السير لا تكلفك سياقاً، و(ناقة رسلة) أيضا لينة المفاصل، و(شعر رسل) إذا كان مسترسلاً(٢١). ومن معاني الامتداد: التتابع؛ يقال: (جاء القوم أرسَالاً) أي: فرقاً وأفواجاً يتبع بعضها بعضاً(٢٢).

وإنني ألمس في معنى الرسول المعنيين السابقين (الانبعاث واللين)، فالإرسال هو البعث برفق ولين، والرسول هو المبعوث برسالة، فهو على وزن (فَعول) بمعنى (مفعول).

فالرسول هو المبعوث برسالة معينة مكلف بحملها وتبليغها ومتابعتها. والإرسال لا يكون إلا برسالة وما يجري مجراها، فيُسمى حامل الرسالة رسولاً(٢٣). ومن هنا قال الراغب الأصفهاني: «أصل الرسل الانبعاث على التُّؤَدَة... ومنه الرسول المنبعث، وتصور منه تارة الرفق فقيل: على رسلك؛ إذا أمرته بالرفق. وتارة الانبعاث فاشتق منه (الرسول). والرسول يقال تارة للقول المتحمَّل قول الشاعر: (ألا أبلغ أبا حفص رسولاً)، وتارة لمتحمِّل القول والرسالة. والرسول يقال للواحد والجمع... وجمع الرسول رُسُل»(٢٤).

المبحث الثاني
الفرق بين الرسول والنبي

المطلب الأول- مذاهب العلماء في الفرق بين الرسول والنبي:

اختلف العلماء في الفرق بين الرسول والنبي على قولين رئيسين، هما:

القول الأول: يرى أصحابه أنه لا فرق بين الرسول والنبي، وهذا المذهب هو مذهب جمهور المعتزلة(٢٥).

القول الثاني: يرى أصحاب هذا القول تغاير الرسول والنبي، وهم جمهور العلماء من أهل السنة، وهو قول الزمخشري من المعتزلة، حيث قال قوله تعالى: ﴿ **وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ** ﴾(٢٦): «دليل على تغاير الرسول والنبي...»(٢٧). وكذا الجاحظ؛ فقد نُقل عنه أنه فرق بين الرسول والنبي(٢٨).

وقد اختلف أصحاب هذا القول في كيفية التفريق بينهما. وسيأتي تفصيل القول في ذلك.

أدلة القولين:

أولاً– أدلة أصحاب القول الأول: استدل أصحاب هذا القول بأدلة، منها:

١. قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ ﴾[٢٩]، ووجه الاستدلال بالآية الكريمة أن الله تعالى أخبر أن الأنبياء مرسلون[٣٠].

٢. إن الله تعالى خاطب في القرآن الكريم عبده محمداً ﷺ مرة بالنبي وأخرى بالرسول، فدل على أنه لا منافاة بين الأمرين[٣١].

٣. أنه تعالى نص على أن رسوله محمداً ﷺ خاتم النبيين[٣٢].

٤. أن اشتقاق لفظ النبي إما من النبأ وهو الخبر أو من قولهم نبأ إذا ارتفع والمعنيان لا يحصلان إلا بقبول الرسالة[٣٣].

ثانياً– أدلة أصحاب القول الثاني: استدل أصحاب القول الثاني بأدلة من القرآن والسنة:

١. أدلتهم من القرآن: الآية التي استدل بها أصحاب القول الأول نفسها، ووجه الاستدلال أنه سبحانه عطف النبي على الرسول والعطف يقتضي المغايرة[٣٤].

٢. أدلتهم من السنة: حديث البراء بن عازب ﵁ قال: قال النبي ﷺ: «**إذا أتيتَ مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة، ثم اضطجع على شقك الأيمن، ثم قل: اللهم إني أسلمتُ وجهي إليك وفوضتُ أمري إليك وألجأتُ ظهري إليك رغبة ورهبةً إليك ولا ملجأ ولا منجا منك إلا إليك، اللهم آمنتُ بكتابك الذي أنزلتَ ونبيك الذي أرسلتَ. فإن متَّ من ليلتك فأنت على الفطرة، واجعلهن آخر ما تتكلم به**» قال البراء بن عازب: فرددتُها على النبي ﷺ، فلما بلغتُ (اللهم آمنتُ بكتابك الذي أنزلتَ) قلتُ (ورسولك) قال: «**لا: (ونبيك الذي أرسلتَ)**»[٣٥]. وقد سبق هذا الحديث والكلام عليه، فلا حاجة إلى إعادته.

مناقشة الأدلة:

عند التأمل في أدلة القولين نجد أن أدلة القول الثاني أقوى من أدلة القول الأول؛ فأدلة القول الثاني أصرح في الدلالة من أدلة الفريق الأول.

ودلالة الآية التي استدل بها أصحاب القول الأول على التفريق بين الرسول والنبي أقوى من دلالتها على ترادفهما، ولاسيما على بعض الأقوال التي ذُكرت في التفريق بينهما وكما سيأتي تفصيله.

أما الاستدلال بأن الله خاطب عبده محمداً ﷺ بالرسالة مرة وبالنبوة مرة أخرى، فهذا لا يدل على ترادف الرسول والنبي، فهما حقيقتان متغايرتان كما دلت أدلة القول الثاني لكنهما يمكن أن تجتمعا في ذات واحدة، وهذا كمن يتصف بأكثر من صفة، فيصح أن يُنادى مرة بصفة ومرة بالصفة الأخرى، وهذا كالأسماء المتعددة للذات الواحدة وكل اسم يدل على معنى في الذات غير المعنى الذي يدل عليه الاسم الآخر، كما في أسماء الله تعالى الحسنى، فالرحمن يختلف معناه عن معنى اسم الرزاق مثلاً؛ فنحن عندما ننادي الله تعالى بالرحمن مرةً وبالرزاق أخرى لا يدل على ترادف الرحمن والرزاق.

ولذلك نرى أن الفخر الرازي بعد أن ينقل أدلة القول الأول يقول: «أما القول الثاني [يعني التفريق بين الرسول والنبي] فاعلم أن شيئاً من تلك الوجوه لا يبطله، بل هذه الآية [يعني الآية التي استدل بها أصحاب القول الأول] دالة عليه؛ لأنه عطف النبي على الرسول وذلك يوجب المغايرة... وقال في موضع آخر: ﴿ وَكَمْ أَرْسَلْنَا مِن نَّبِيٍّ فِي الْأَوَّلِينَ ﴿٦﴾ ﴾[٣٦] وذلك يدل على أنه كان نبياً فجعله الله مرسلاً، وهو يدل على قولنا»[٣٧].

المطلب الثاني- مذاهب العلماء في وجه الفرق بين الرسول والنبي:

تبين مما سبق أن القول الراجح هو أن النبي والرسول مصطلحان متغايران وليسا مترادفين، فهناك فرق بينهما. وقد اختلف العلماء في وجه الفرق بينهما على أقوال عدة، وفيما يأتي بيانها:

القول الأول: إن بين الرسول والنبي عموماً وخصوصاً مطلقاً؛ فكل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً[٣٨]، وهذا هو قول جماهير العلماء القائلين بالفرق بين الرسول والنبي[٣٩].

ولكنهم اختلفوا في وجه هذا العموم والخصوص المطلق على فريقين:

الفريق الأول: ذهبوا إلى أن الرسول من أوحي إليه وأُمر بالتبليغ، أما النبي فهو من أوحي إليه مطلقاً سواء أُمر بالتبليغ أم لم يؤمر. وممن قال بهذا القول من القدماء الفراء؛ حيث قال فيما نقل عنه النووي: «فالرسول: النبي المُرسَل، والنبي المحدَّث الذي لم يُرسل»[٤٠].

ومنهم أيضاً أبو سليمان الخطابي؛ حيث ذكر فيما نقل عنه ابن الأثير «أن الرسول: هو المأمور بتبليغ ما أُنبئ وأُخبر به، والنبي: هو المخبر ولم يؤمر بالتبليغ؛ فكل

رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً»[٤١]. وممن قال به أيضاً البيهقي؛ حيث قال: «والنبوة اسم مشتق من النبأ، وهو الخبر، إلا أن المراد به في هذا الموضع خبر خاص، وهو الذي يكرم الله عز وجل به أحداً من عباده فيميزه عن غيره بإلقائه إليه ويوقفه به على شريعته بما فيها من أمر ونهي ووعظ وإرشاد ووعد ووعيد، فتكون النبوة على هذا الخبر والمعرفة بالمخبرات الموصوفة. فالنبي هو المخبر بها؛ فإن انضاف إلى هذا التوقيف أمرٌ بتبليغه الناسَ ودعائهم إليه كان نبياً رسولاً، وإن ألقي إليه ليعمل به في خاصته ولم يؤمر بتبليغه والدعاء إليه كان نبياً ولم يكن رسولاً. فكل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً»[٤٢].

وهذا القول غير مقنع للمتأمل؛ لأسباب ثلاثة في نظري:

السبب الأول: عدم وجود فائدة من إعلام النبي بدون أمره بالتبليغ.

السبب الثاني: عدم وجود دليل صريح على وجود نبي أُوحي إليه ولم يُؤمر بالتبليغ.

السبب الثالث: وهذا السبب يظهر من كلام ابن تيمية رحمه الله؛ حيث يقول: «فإن الآيات الدالة على نبوة الأنبياء دلت على أنهم معصومون فيما يخبرون به عن الله عز وجل؛ فلا يكون خبرهم إلا حقاً، وهذا معنى النبوة، وهو يتضمن أن الله ينبؤه بالغيب وأنه يُنبئ الناسَ بالغيب. والرسول مأمور بدعوة الخلق وتبليغهم رسالات ربه، ولهذا كان كل رسول نبياً، وليس كل نبي رسولاً وإن كان قد يوصف بالإرسال المقيد في مثل قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ﴿٥٢﴾ ﴾[٤٣]. ويدل على ثبوت قدر الإرسال للأنبياء ما في صحيح مسلم[٤٤] من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال: «**إنه لم يكن نبي قبلي إلا كان حقاً عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه لهم وينذرهم شرما يعلمه لهم**»، وفي الصحيحين[٤٥] وغيرهما من حديث أبي هريرة ﷺ في حديث الشفاعة أن الناس يأتون نوحاً فيقولون له: «**يا نوح أنتَ أول الرسل إلى أهل الأرض**». فعُلم بذلك أن نوحاً ﷺ أول الرسل ونبوة آدم ﷺ ثابتة بل هو نبي مكلم كما هو ثابت بنص القرآن ولابد له ولمن معه من شرع يتعبدون به كما قال الله تعالى: ﴿ لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ ﴾[٤٦]. وقد قال الله تعالى: ﴿ قُلۡنَا ٱهۡبِطُواْ مِنۡهَا جَمِيعٗاۖ فَإِمَّا يَأۡتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدٗى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ﴿٣٨﴾ ﴾[٤٧] واتباع الهدى هو امتثال ما أمر الله به واجتناب ما

نهى عنه، وهو معنى الشريعة. وهذا يقتضي أنه أُمر بتبليغ ذلك الهدى زوجَهُ وذريتَهُ، ومع ذلك فهو نبي مكلم وليس برسول لدلالة حديث أبي هريرة»(٤٨).

الفريق الثاني: ذهبوا إلى إن الرسول من أُنزل معه كتاب، والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب، وإنما أُمر أن يدعو الناس إلى شريعة مَنْ قبله، وممن قال بهذا القول الزمخشري؛ حيث يقول: «أن الرسول من الأنبياء من جمع إلى المعجزة الكتاب المنزل عليه والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب وإنما أمر أن يدعو الناس إلى شريعة من قبله»(٤٩). وهو قول الأشاعرة فيما حكاه عنهم عبدالقاهر بن طاهر البغدادي، حيث يقول: «وقالوا في الفرق بين الرسول والنبي: إن كل من نزل عليه الوحي من الله تعالى على لسان ملك من الملائكة وكان مؤيداً بنوع من الكرامات الناقضة للعادات فهو نبي، ومن حصلت له هذه الصفة وخُصَّ أيضاً بشرع جديد أو بفسخ بعض أحكام شريعة كانت قبله فهو رسول»(٥٠). وممن قال به أيضاً ابن تيمية(٥١).

فالنبي على هذا القول وظيفته تجديد دين الرسول الذي قبله، يقول ابن تيمية: «... فالنبي هو الذي ينبئه الله، وهو ينبئ بما أنبأ الله به؛ فإن أُرسل مع ذلك إلى من خالف أمر الله ليبلغه رسالة من الله إليه؛ فهو رسول، وأما إذا كان إنما يعمل بالشريعة قبله، ولم يُرسل هو إلى أحد يبلغه عن الله رسالة؛ فهو نبي، وليس برسول؛ قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ﴾، وقوله: (مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ)؛ فذكر إرسالاً يعمّ النوعين، وقد خص أحدهما بأنّه رسول؛ فإنّ هذا هو الرسول المطلق الذي أمره بتبليغ رسالته إلى من خالف الله؛ كنوح... وقد كان قبله أنبياء؛ كشيث وإدريس عليهما السلام، وقبلهما آدم كان نبيّاً مكلّماً... فأولئك الأنبياء يأتيهم وحي من الله بما يفعلونه ويأمرون به المؤمنين الذين عندهم؛ لكونهم مؤمنين بهم؛ كما يكون أهل الشريعة الواحدة يقبلون ما يبلّغه العلماء عن الرسول. وكذلك أنبياء بني إسرائيل يأمرون بشريعة التوراة، وقد يُوحى إلى أحدهم وحي خاص في قصّة معينة، ولكن كانوا في شرع التوراة كالعالِم الذي يُفهِّمه الله في قضية معنى يطابق القرآن؛ كما فهَّم الله سليمان حكم القضية التي حكم فيها هو وداود. فالأنبياء ينبئهم الله فيُخبرهم بأمره ونهيه وخبره. وهم يُنبئون المؤمنين بهم ما أنبأهم الله به من الخبر، والأمر، والنهي. فإن أُرسلوا إلى كفار يدعونهم إلى توحيد الله، وعبادته وحده لا شريك له، ولا بُدّ أن يكذّب الرسلَ قومٌ... فإنّ الرسل تُرسَل إلى مخالفين؛ فيكذّبهم بعضهم... فقوله: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا

﴿مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ﴾ دليلٌ على أن النبيّ مرسل، ولا يسمى رسولاً عند الإطلاق؛ لأنّه لم يرسل إلى قوم بما لا يعرفونه، بل كان يأمر المؤمنين بما يعرفونه أنّه حقّ؛ كالعالِم، ولهذا قال النبيّ ﷺ: **(العلماء ورثة الأنبياء)**[٥٢]...»[٥٣].

وظاهر أن هذا القول وجيه جداً وهو يستند إلى استقراء أحوال الرسل والأنبياء الوارد ذكرهم في القرآن الكريم.

وأصحاب هذا القول يقولون: إن كل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً؛ وذلك لأن الرسول قد يأتي بما يؤكد شريعة مَنْ قبله– وهذا المعنى موجود في النبي–، ولكنه يأتي مع ذلك بشرائع زائدة على شرائع من قبله من الرسل[٥٤]؛ وهذا معنى قول ابن تيمية: «وليس من شرط الرسول أن يأتي بشريعة جديدة؛ فإن يوسف كان رسولاً وكان على ملة إبراهيم...»[٥٥].

وقد يصح أن يُستشهد لهذا القول بحديث عمرو بن عبسة أنه قال للنبي ﷺ لما قال له «**أنا نبي**»: «وما نبي؟» قال: «**أرسلني الله**» قال: «بأي شيء أرسلك؟» قال: «**بِصِلَةِ الْأَرْحَامِ وَكَسْرِ الْأَوْثَانِ وَأَنْ يُوَحَّدَ اللهُ لَا يُشْرَكُ بِهِ شَيْءٌ**»[٥٦]. فذكر النبي ﷺ أن النبي مُرسل من الله تعالى، ولكنه مُرْسَل بشرائع من قبله، ولذلك فسر النبي بأنه من أرسل بشرائع يعرفونها كصلة الأرحام وكسر الأوثان وتوحيد الله، وهذا مما كان يعرفه بعض من عاش في الجاهلية من الأحناف كورقة بن نوفل وغيره. ولم يذكر النبي ﷺ الشرائع التي خُصَّ بها من بين سائر الأنبياء والرسل كالصلوات الخمس والحج إلى البيت الحرام؛ لأنها من خصائص رسالته وليست من نبوته.

وعلى هذا يكون وصف رسول الله محمد ﷺ بالنبوة إشارةً إلى موافقته لرسالات الرسل من قبله في الجملة وعدم مخالفته لهم في الأصول، ووصفه بالرسالة إشارة إلى أنه جاء برسالة مستقلة عن رسالات الرسل قبل، ومن مظاهر هذه الاستقلالية أنه جاء بكتاب هو القرآن الكريم، ومنها أنه نسخ بعض شرائع من سبقه من الرسل، ومنها أنه جاء بأحكام جديدة زائدة على رسالات من سبقه. والله أعلم.

القول الثاني: وهو قول الواحدي؛ حيث ذهب إلى أن «الرسول: الذي أرسل إلى الخلق بإرسال جبريل عليه الصلاة والسلام إليه عياناً وحاوره شفاهاً، والنبي: الذي تكون نبوته إلهاماً أو منامًا»[٥٧]. ويبدو لي أن الواحدي أخذ هذا القول عن الثعلبي[٥٨]، وممن قال به البغوي أيضاً[٥٩].

وهذا القول فيه نظر أيضاً؛ لعدم وجود دليل على هذا التفريق، فما هو الدليل اللغوي أو الشرعي على أن النبوة تختص بالإلهام أو المنام؟ اللهم إلا أن يُحتج بقول النبي ﷺ: «الرُّؤْيَا الْحَسَنَةُ من الرَّجُلِ الصَّالِحِ جُزْءٌ من سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا من النُّبُوَّةِ»[٦٠]، وبقول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: «كان أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم؛ فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح»[٦١].

وهذا الاحتجاج غير صحيح؛ لأن المراد أن الرؤيا في النوم هي من مقدمات النبوة لا النبوة نفسها؛ فإن بدء النبوة كان بنزول قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١﴾[٦٢]؛ قال النووي نقلاً عن القاضي عياض وغيره من العلماء: «إنما ابتدأ ﷺ بالرؤيا لئلا يفاجئه الملك ويأتيه صريح النبوة بغتةً فلا تحتملها قوى البشرية»[٦٣].

الخاتمة

بعد أن أنهيتُ تجوالي في رحاب هذا الموضوع الرَّحْب؛ موضوع النبي والرسول والفرق بينهما، يطيب لي أن أسطر أهم ما توصلتُ إليه من نتائج وتوصيات، فأقول مستعيناً بالله سبحانه:

١. إن التوجه إلى تحرير مصطلحات علم الكلام من أهم ما ينبغي التوجه إليه والكتابة فيه من قبل أهل العلم وطلابه.
٢. إن موضوع النبي والرسول والفرق بينهما احتل مساحة ليست بالصغيرة في كتب علم الكلام. مما يدل على أهمية هذا الموضوع عند أهل العلم.
٣. إن التفريق بين الرسول والنبي هو مذاهب السواد الأعظم من علماء أهل السنة والجماعة، وهو القول الذي لا ينبغي القول بخلافه لتظافر أدلته من اللغة والقرآن الكريم والسنة والمطهرة.
٤. إن القول بأنه بين الرسول والنبي عموماً وخصوصاً هو قول جماهير مَنْ يرى التفريق بين الرسول والنبي.
٥. إن القول بأن الرسول هو مَنْ أُنزل معه كتاب، والنبي غير الرسول مَنْ لم ينزل عليه كتاب، وإنما أُمر أن يدعو الناس إلى شريعة مَنْ قبله، هو القول الصحيح، لموافقته لحال الأنبياء والرسل الذين ذُكروا في القرآن الكريم.

وختاماً أسأل الله تعالى أن يتقبل عملي هذا وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم.

هوامش البحث

(١) لسان العرب لابن منظور: مادة نبأ.

(٢) رواه الحاكم في المستدرك على الصحيحين ٢٥١/٢ برقم (٢٩٠٦)، وينظر: كنز العمال لعلاء الدين الهندي ٢٠٧/١١ برقم (٣٢١٤٨).

(٣) لسان الميزان: مادة نبأ.

(٤) ينظر: ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي ٣٣٤/٤، ولسان الميزان لابن حجر العسقلاني ٥/٤.

(٥) ينظر: المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني ٤٨١، وتاج العروس للزبيدي: مادة (نبأ).

(٦) ينظر: لسان العرب: مادة (نبأ)، والقاموس المحيط للفيروز آبادي: مادة (نبأ).

(٧) ينظر: لسان العرب: مادة (نبأ)، وتاج العروس: مادة (نبأ).

(٨) ينظر: الرسل والرسالات للدكتور عمر سليمان الأشقر ١١.

(٩) المشترك اللفظي: هو اللفظ الموضوع للدلالة على معنيين فأكثر. (ينظر: أصول الفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي ٢٨٣/١).

(١٠) ينظر: المصدر نفسه ٢٨٧/١– ٢٨٩.

(١١) ينظر: اختيارات الجرجاني الكلامية من خلال شرح المواقف، أطروحة دكتوراه لوليد جبار إسماعيل ٢٤٢.

(١٢) ينظر: لسان العرب: مادة (نبأ).

(١٣) ينظر: المصر نفسه.

(١٤) ينظر: تاج العروس: مادة (نبأ)، ومختار الصحاح للرازي: مادة (نبو).

(١٥) ينظر: مختار الصحاح للرازي: مادة (نبو)، وتاج العروس: مادة (نبو).

(١٦) ينظر: تاج العروس: مادة (نبو).

(١٧) ينظر: تاج العروس: مادة (نبو).

(١٨) ينظر: المصدر نفسه.

(١٩) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٣٩٢/٢.

(٢٠) ينظر: المصدر نفسه، والفروق في اللغة لأبي هلال العسكري ؟؟؟؟

(٢١) ينظر: معجم مقاييس اللغة ٣٩٢/٢.

(٢٢) ينظر: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير: مادة (رسل).

(٢٣) ينظر: لسان العرب مادة (رسل)، والمصباح المنير للفيومي ٢٢٦، والفروق في اللغة لأبي هلال العسكري ٢٤١.

(٢٤) المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني ١٩٥.

(٢٥) ينظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ٥٦٧- ٥٦٨، والتفسير الكبير للرازي ٤٢/٢٣، والتعريفات للجرجاني ٢٠، والسراج المنير للخطيب الشربيني ٣٤١/٢.

(٢٦) الحج: ٥٢.

(٢٧) الكشاف ١٦٥/٣.

(٢٨) ينظر: تفسير القرآن للعز بن عبد السلام ٣٦٢/٢.

(٢٩) الحج: ٥٢.

(٣٠) ينظر: التفسير الكبير ٤٣/٢٣، التعريفات ٢٠.

(٣١) ينظر: التفسير الكبير ٤٣/٢٣، والتعريفات ٢٠.

(٣٢) ينظر: التفسير الكبير ٤٣/٢٣.

(٣٣) ينظر: المصدر نفسه.

(٣٤) ينظر: الكشاف ١٦٥/٣، التفسير الكبير ٤٣/٢٣.

(٣٥) صحيح البخاري: باب من بات على الوضوء ٢٥٨/١، وينظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال ٣٦٥/١.

(٣٦) الزخرف: ٦.

(٣٧) التفسير الكبير ٤٣/٢٣.

(٣٨) ينظر: لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية للأسفاريني ٤٩/١.

(٣٩) ينظر: الشفاء بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عياض ١٧٠/١، والمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية ٣٠٧/١٠، معالم التنزيل للبغوي ٣٩٣/٥، وتفسير الخازن ٢٣/٥، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٨٠/١٣، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٥٩٥/٣.

(٤٠) تهذيب الأسماء للنووي ٣٧٢/٢.

(٤١) جامع الأصول لابن الأثير ٤/ ٢٦٢- ٢٦٣.

(٤٢) شعب الإيمان ١٥٠/١.

(٤٣) الحج: ٥٢.

(٤٤) صحيح مسلم (كتاب الإمارة) ٢٣٢/١٢ ، وينظر: سنن النسائي ١٥٢/٧.

(٤٥) صحيح البخاري ١٢١٥/٣، وصحيح مسلم ١٨٤/١- ١٨٥.

[٤٦] المائدة: ٤٨.

[٤٧] البقرة: ٣٨.

[٤٨] الإيمان لابن تيمية ٧/٢.

[٤٩] الكشاف ١٦٥/٣.

[٥٠] الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي ٣٣٢، وينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي ١٣٣/٤، وإرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم لأبي السعود ١١٣/٦.

[٥١] ينظر: النبوات لابن تيمية ٢٥٥- ٢٥٦.

[٥٢] ينظر: مسند الشهاب ١٠٣/٢ برقم (٩٧٥).

[٥٣] النبوات ٢٥٥- ٢٥٦.

[٥٤] وقد ينسخ بعض شرائع من قبله، كما تقدم في قول عبد القاهر البغدادي.

[٥٥] النبوات ٢٥٧.

[٥٦] صحيح مسلم ٥٦٩/١.

[٥٧] الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للواحدي ٧٢٧/١، وينظر: تهذيب الأسماء ٣٧٢/٢.

[٥٨] من المعلوم أن الواحدي تلميذ الثعلبي، وهو معروف بالأخذ عنه والنقل منه في كتبه (ينظر رسالة الماجستير: كتاب أسباب النزول للواحدي، دراسة وتحليل لياسر إحسان رشيد ٤٣). وهذا القول نقله عن الثعلبي الخازن. (ينظر: لباب التأويل في معنى التنزيل للخازن ٣٣/٥).

[٥٩] ينظر: معالم التنزيل للبغوي ٣٩٣/٥.

[٦٠] رواه البخاري في الصحيح ٢٥٦٢/٦ من حديث أنس رضي الله عنه.

[٦١] رواه البخاري في الصحيح ٣٥٦١/١، ومسلم في الصحيح ٩٧/١.

[٦٢] العلق: ١.

[٦٣] شرح صحيح مسلم للنووي ٢٨٧/١.

المصادر والمراجع

١. **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم:** لأبي السعود محمد بن محمد العمادي (ت٩٨٢هـ), دار الكتب العلمية, بيروت, ط:١, ١٩٩٩م.
٢. **أصول الفقه الإسلامي:** للدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط:١، ١٩٨٦م.
٣. **أنوار التنزيل وأسرار التأويل:** للبيضاوي (ناصر الدين عبد الله بن عمر) (ت٧٩١هـ), دار الكتب العلمية, بيروت, ط:١, ١٩٨٨م.
٤. **الإيمان:** لابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم) (ت٧٢٨هـ)، دار ابن خلدون.

٥. **تاج العروس من جواهر القاموس:** للزبيدي (محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني)، تحقيق: مجموعة من المحققين، الدار الهندية.

٦. **التعريفات:** للشريف أبي الحسن علي بن محمد الجرجاني (ت٨١٦هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:٢، ٢٠٠٣م.

٧. **تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل:** لعلاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الشهير بالخازن، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م.

٨. **تفسير القرآن العظيم:** لأبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت٧٧٤هـ), دار المفيد, بيروت.

٩. **تفسير القرآن:** للعز بن عبد السلام الدمشقي الشافعي (ت٦٦٠هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله إبراهيم الوهبي، دار ابن حزم, بيروت, ط:١, ١٩٩٦م.

١٠. **التفسير الكبير:** للرازي (فخر الدين محمد بن عمر) (ت٦٠٤هـ), دار الفكر, بيروت, ط:٣, ١٩٨٥م.

١١. **تهذيب الأسماء:** للنووي (أبى زكريا يحيى بن شرف) (ت٦٧٦هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢. **جامع الأصول:** لابن الأثير (أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري) (ت٦٠٦هـ)، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، ط:١.

١٣. **الجامع لأحكام القرآن:** للقرطبي (أبي عبد الله محمد بن أحمد) (ت٦٧١هـ), دار الكتب العلمية, بيروت, ١٩٨٨م.

١٤. **جوهرة التوحيد:** للشيخ برهان الدين إبراهيم بن الحسن اللقاني، المطبوعة مع شرحها تحفة المريد للبيجوري، تحقيق: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:١، ٢٠٠١م.

١٥. **الرسل والرسالات:** للدكتور عمر سليمان الأشقر، دار النفائس، الأردن، ط:١٤، ٢٠٠٧م.

١٦. **السراج المنير:** لشمس الدين محمد بن أحمد الشربيني، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٧. **السنن:** للنسائي (أحمد بن شعيب)، مكتب المطبوعات الإسلامية، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب، ط:٢، ١٩٨٦م.

١٨. **شرح ابن بطال على صحيح البخاري:** لابن بطال (علي بن خلف البكري القرطبي) (ت٤٤٩هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، منشورات دار الكتب العلمية، ط:١, ٢٠٠٣م.

١٩. **شرح الأصول الخمسة:** للقاضي عبد الجبار بن أحمد (ت٤١٥هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط:١، ١٩٦٥م.
٢٠. **شرح المقاصد:** للتفتازاني (سعد الدين مسعود بن عمر) (ت٧٩٢هـ)، تحقيق: عبد الرحمن عميرة, عالم الكتب, بيروت, ١٩٨٩م.
٢١. **شرح النسفية في العقيدة الإسلامية:** للدكتور عبد الملك السعدي، الرمادي- العراق, ط:١, ١٩٨٨م.
٢٢. **شعب الإيمان:** للبيهقي (أحمد بن الحسين) (ت٤٥٨هـ) , تحقيق: أحمد محمد شاكر, دار التراث العربي للطباعة, القاهرة, ط:٣, ١٩٧٧م.
٢٣. **الشفا بتعريف حقوق المصطفى (مذيلاً بالحاشية المسماة مزيل الخفاء عن ألفاظ الشفاء):** للعلامة القاضي أبي الفضل عياض اليحصبي (ت٥٤٤هـ)، الحاشية للعلامة أحمد بن محمد بن محمد الشمنى (ت٨٧٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٤. **صحيح البخاري:** للبخاري (أبي عبد الله محمد بن إسماعيل)، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٦م.
٢٥. **الصحيح:** للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، دار الجيل، بيروت.
٢٦. **العقيدة الإسلامية الميسرة:** للدكتور محمد عياش الكبيسي، دار السلام, دمشق- بغداد, ط: ٢٠٠٩م.
٢٧. **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية:** لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت٤٢٩هـ), تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد, مطبعة المدني, القاهرة.
٢٨. **الفروق في اللغة:** لأبي هلال العسكري، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجدي.
٢٩. **القاموس المحيط:** للفيرزآبادي (محمد بن يعقوب) (ت٨١٦هـ), مطبعة السعادة, مصر.
٣٠. **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل:** للزمخشري (جار الله محمود بن عمر) (ت٥٣٨هـ), تحقيق: محمد عبد السلام شاهين, دار الكتب العلمية, بيروت, ط:١، ١٩٩٥م.
٣١. **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال:** لعلي بن حسام الدين المتقي الهندي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٩م.
٣٢. **لسان العرب:** لابن منظور (محمد بن مكرم الإفريقي المصري)، دار صادر، بيروت، ط:١.

٣٣. **لسان الميزان:** لابن حجر (أحمد بن علي العسقلاني)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط:٣، ١٩٨٦م.
٣٤. **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية:** لشمس الدين محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (ت١١٨٨هـ)، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، دمشق، ط:٢، ١٩٨٢م.
٣٥. **محرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز:** لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٩٩٣م.
٣٦. **المستدرك على الصحيحين:** للحاكم (محمد بن عبد الله) (ت٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية, بيروت، ط:١، ١٩٩٠م.
٣٧. **مسند الشهاب:** للقضاعي (محمد بن سلامة)، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:٢، ١٩٨٦م.
٣٨. **المصباح المنير للفيومي:** للفيومي (أحمد بن محمد)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية.
٣٩. **معالم التنزيل (المطبوع بهامش تفسير الخازن):** للبغوي (الحسين بن محمد) (ت٥١٦هـ), تحقيق: عبد السلام محمد شاهين, دار الكتب العلمية, بيروت, ط:١, ١٩٩٥م.
٤٠. **معجم مقاييس اللغة:** لابن فارس (أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٩٧٩م.
٤١. **مفردات غريب القرآن:** للراغب الأصفهاني (الحسين بن محمد) (ت٥٠٠هـ)، تحقيق: محمد سيد كيلاني, دار المعرفة, بيروت.
٤٢. **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج:** للنووي (أبي زكريا يحيى بن شرف) (ت٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط:٢، ١٣٩٢هـ.
٤٣. **ميزان الاعتدال في نقد الرجال:** للحافظ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:١، ١٩٩٥م.
٤٤. **النبوات:** لابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم) (ت٧٢٨هـ)، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٨٦هـ.
٤٥. **النهاية في غريب الحديث والأثر:** لابن الأثير الجزري (أبي السعادات المبارك بن محمد) (ت٦٠٦هـ), تحقيق: خليل مأمون شيحا, دار المعرفة, بيروت, ط:١, ٢٠٠١م.

٤٦. **الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**: للواحدي (علي بن أحمد) (ت٤٦٨هـ)، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم, بيروت، ط:١، ١٤١٥هـ.

الرسائل الجامعية:

٤٧. **اختيارات الجرجاني الكلامية من خلال شرح المواقف**: الوليد جبار إسماعيل نعمان، أطروحة دكتوراه، كلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية، بغداد، ٢٠٠٣م.

٤٨. **كتاب أسباب النزول للواحدي– دراسة وتحليل**: لياسر إحسان رشيد النعيمي، رسالة ماجستير، كلية الآداب، الجامعة الإسلامية، بغداد، ٢٠٠٢م.

اللحوم المستوردة
في ميزان الضوابط الشرعية

د. محمد دفيش محمود
كلية الشريعة

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، محمد، وعلى آله الطيبين وأصحابه المهديين.

وبعد...، فإن الحكم الشرعي لله تعالى وحده؛ وما على الفقيه إلا بيان حكم الله الذي وصله واطمأن له؛ والحكم على واقعة ما؛ يتوقف على معرفة جزئياتها ومكوناتها وحيثياتها، وشرح حالاتها، وعرضها على معاني الشريعة وقواعدها، ومبادئها ثمَّ تطبيق القواعد الكلية التي تناسبها، ومن ثمَّ إبداء الحكم عليها؛ لأن للشريعة حكماً في كل واقعة تحدث من هذه الوقائع، فما وافقها ولم يخالفها كان مقبولاً سائغاً، أما إذا خالفها فمردود، ولا يقال إن في هذا حرج وضيق؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعۡبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرۡفٖۖ فَإِنۡ أَصَابَهُۥ خَيۡرٌ ٱطۡمَأَنَّ بِهِۦۖ وَإِنۡ أَصَابَتۡهُ فِتۡنَةٌ ٱنقَلَبَ عَلَىٰ وَجۡهِهِۦ خَسِرَ ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةَۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡخُسۡرَانُ ٱلۡمُبِينُ ﴿١١﴾ ﴾(١).

ولابد للفقيه أن يبين حكم الشرع في أي مسألة حادثة ويتحرى حكم الشارع فيها ولا يكون همه إيجاد مخارج، إلا أن يصل الأمر إلى حد يعتبره الشرع ضرورة.

وتتبع أهمية الأطعمة في حياة الإنسان، مثل اللحوم بأنواعها والحبوب والبقول والخضار والفواكه على مختلف أشكالها، من احتوائها على العناصر الغذائية اللازمة لإنتاج الطاقة، وللقيام بعمليات البناء والنمو والتكاثر وصيانة الأنسجة التالفة. ونظراً لعدم قدرة جسم الإنسان على تصنيع هذه العناصر الغذائية، أو عدم قدرته على تصنيعها بكميات كافية، كان لزاما على الإنسان الحصول على هذه العناصر من خلال الغذاء. والذي يهمنا من أنواع الغذاء في بحثنا هذا هو اللحوم المستوردة من بلاد غير إسلامية؛ وهي من القضايا المهمة التي انتشرت في بلاد المسلمين، فقد أصبح المسلمون اليوم، يستوردون من بلاد غير إسلامية كميات كبيرة من هذه اللحوم- معلبة كانت أو غير معلبة- الذي يتوقف حِلُّها على توفر الصفة المشروعة في ذبحها، في الحيوانات البرية مأكولة اللحم عند المسلمين؛ كلحوم الأبقار والأغنام والدجاج، وقد وقع المسلمون- لاسيما المحتاطون لدينهم- في تردد وحيرة من أمر هذه اللحوم، هل توافرت فيها شروط التذكية الشرعية وضوابطها، أم لا؟!

ومن حقهم أن يقعوا في هذه الحيرة وهذا التردد في قضية كهذه لاشك أن لها أهميتها في حياة المسلمين، لكونها تتعلق بطعام الإنسان المسلم، لذا فقد كثر انتشارها في المدن والقرى وعمت بها البلوى، فلا يكاد يخلو منها بيت من بيوت المسلمين، ولهذا نجد أن

الإسلام قد اهتم بهذه القضية اهتماماً كبيراً، فوضع حدوداً للأطعمة وضبطها بضوابط، فبين ما يحل منها وما يحرَم، بل وحذر المسلمين من تناول هذه المحرمات، لما لها من آثار سيئة ومخاطر بالغة على صحة الإنسان وسلامته.

لذا يتساءل المسلم عن حكم هذه اللحوم المستوردة من بلدان غير إسلامية؛ **أهي حلال أم حرام؟**

هذا السؤال الذي تردد على السنة الكثير ممن يهتم بأمر دينه من المسلمين؛ الأمر الذي دفعهم لسؤال أهل العلم بكثرة عن هذه القضية، وقد اختلفت وتباينت أقوال المجيبين على هذا السؤال مما زاد في حيرة السائلين، لذا وجدنا من اللازم علينا أن نبحث هذه المسألة، ونجد لها جوابا يطمئن إليه المسلم، ولا يبقى في حيرة من أمره، بل لربما زاد القضية غموضاً وتعقيداً إجابة البعض بما لا يشفي المتردد ولا يترجح لدى الشاك حكم واضح يطمئن إليه؛ لذا قدمت هذا البحث الموسوم بـ(اللحوم المستوردة في ميزان الضوابط الفقهية) وقد اشتمل البحث على مقدمة و ستة مباحث وخاتمة:

أما المقدمة فذكرت فيها الدافع لكتابة البحث وما أشتمل عليه من مباحث وحاجة المسلمين إلى بيان يروي ظمأهم؛ ويشفي غليلهم.

والمبحث الأول: في تعريف الذكاة، وبيان حكمها.

والمبحث الثاني: في ضوابط الذبح الشرعي وشروطه.

والثالث: فيمن تحل لنا ذبيحته ومن لا تحل.

والرابع: في الضوابط الشرعية في حل ذبائح أهل الكتاب.

والخامس: في تطبيق ضوابط الذبح الشرعي على واقع اللحوم المستوردة.

والسادس: في بيان الحكم الشرعي في اللحوم المستوردة.

ثم جاءت الخاتمة.

وهذا ما استطعت تقديمه اليوم؛ فمن رأى خيرا فليحمد الله الذي تتم بفضله الصالحات، ومن وجد غير ذلك فليعذر أخاه؛ فإن الإنسان من شأنه الخطأ والنسيان. وجزى الله كل من صوب خطأ، أو أزال عثرة، وأسأل الله تعالى أن يوفقنا لما هو أفضل انه على كل شيء قدير وبالإجابة جدير، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على

سيدنا محمد وآله الطيبين، وأصحابه المجاهدين، ومن سار على طريقهم، وتخلق بأخلاقهم إلى يوم الدين.

المبحث الأول
تعريف الذكاة وحكمها

أولاً- تعريف الذكاة:

الذكاة والتذكية: الذبح والنحر، يقال: ذكيت الشاة تذكية، وذكاء الحيوان ذبحه؛ وأصل الذكاة في اللغة: إتمام الشيء[٢] والتذكية: القطع أو الشق وإزهاق روح الحيوان[٣].

وفي الاصطلاح: ذبح الحيوان البري بقطع حلقومه ومريئه، أو عقر الممتنع منه[٤].

وعرفه الشافعية والحنابلة بقولهم: «الذكاة: ذبح أو نحر مقدور عليه مباح أكله في البر لا جراد ونحوه، بقطع حلقوم ومريء أو عقر إذا تعذر»[٥].

وعرفه المالكية بقولهم: هو السبب الذي يتوصل به إلى إباحة ما يؤكل لحمه من الحيوان[٦].

وبين الحنفية الذكاة فقالوا: أنها تحصل بكل آلة محددة، وتمام الذكاة بقطع الحلقوم المريء والودجين، وهي اختيارية كالجرح فيما بين اللبة واللحيين واضطرارية وهي الجرح في أي موضع كان من البدن[٧].

ونختار منها التعريف الاصطلاحي الأول.

ثانياً- حكمها:

وحكم الذكاة أنها شرط لحِلِّ أكل الحيوان، ولا يحل شيء من الحيوان البري المأكول المقدور عليه بغير ذكاة؛ لأن غير المذكى يكون ميتة، وقد وقع الإجماع على حرمة أكل الميتة إلا للمضطر[٨].

المبحث الثاني
الذبح الشرعي وضوابطه

الذبح هو أحد الوسائل إلى الانتفاع بلحم الحيوان وجلده وما أشبه ذلك؛ وتظهر الحكمة من الذبح لمراعاة صحة الإنسان ودفع الضرر عنه، بفصل الدم عن اللحم، فالدم المسفوح له ضرره على صحة الإنسان، فهو مرتع خصب للميكروبات والجراثيم، يقول الإمام النووي[٩] في الحكمة في اشتراط إنهار الدم: تمييز حلال اللحم والشحم من حرامهما وتنبيه على أن تحريم الميتة لبقاء دمها القبيح فيها[١٠]، قال تعالى: ﴿ وَكُلُوا۟ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلًا طَيِّبًا ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾ ﴾[١١].

وفي الربط ما بين التقوى والأكل من رزق الله دليل واضح وصريح على ضرورة الالتزام بمنهج الله وتطبيق أوامره واجتناب نواهيه، فيما يتعلق بالحصول على الطعام وتناوله، والتأكيد على ضرورة الحرص على الحلال وتجنب الحرام، لما لذلك من تأثير كبير على حياة الإنسان وسلوكه ومعاشه؛ وأنواع الذكاة ثلاثة: ذبح، ونحر، وعقر[١٢].

فالذبح لغة: الشق، وكل ما شق فقد ذبح، والذبح مصدر ذبح يذبح ذبحا[١٣].

وشرعا: قطع الحلقوم والمريء والودجين[١٤].

والنحر لغة: موضع نحر الهدي حيث يظهر الحلقوم في أعلى الصدر[١٥].

وشرعا: الطعن في موضع النحر، وهو للإبل خاصة ونحر حال قيامها[١٦].

والعقر لغة: جرح، يقال: عقير وعقرى، لجريح وجرحى، وعقر الفرس والبعير بالسيف عقرا أي قطع قوائمه[١٧].

وشرعا: جرح الحيوان غير المقدور على ذبحه او نحره بأي موضع من جسمه أمكنه من إسالة دمه، وأصل العقر: ضرب قوائم البعير أو الشاة بالسيف وهو قائم[١٨].

فالذبح والنحر للحيوان المستأنس؛ والعقر للمتوحش؛ عند استحالة الأوليين.

والذي يهمنا في بحثنا بوجه اخص هو الذبح؛ لأنه الغالب في السؤال عنه في بلادنا؛ ولذا سنقتصر عليه في الغالب.

وأركانه أربعة: الذابح، والمذبوح، والمذبوح به، والصفة[١٩].

شروط الذبح:

حدد الشارع شروطا خاصة يجب تحققها عند الذبح لحل أكل الحيوان[٢٠]؛ وشروط ذكاة الحيوان ما يأتي:

النيـة: وهي القصد عند الذبح؛ بأن يقصد الذبح لله تعالى وحده، ولا يشرك معه أحدا من حجر أو شجر أو جن أو انس أو غير ذلك.

أهليـة المـذكي: بأن يكون مسلما أو كتابيا عاقلا لقول الله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ وقوله سبحانه: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾[٢١] يعني ذبائحهم.

ولا تحل ذكاة وثني ولا مجوسي ولا مرتد وإن تدين بدين أهل الكتاب؛ لأنه لم يثبت له حكم أهل الكتاب، ومفهوم الآية تحريم ذبائح من سواهم، وفي نصارى بني تغلب روايتان:

أصحهما: حل ذبائحهم؛ لعموم الآية.

والثانية: تحريمها، وذلك مروي عن علي ﷺ.

قال الحنابلة: ولا تحل ذبيحة من أحد أبويه وثني أو مجوسي؛ لأنه اجتمع فيه ما يقتضي الحظر والإباحة فغلب الحظر.

وإن ذبح اليهودي ما حرم عليهم وهو كل ذي ظفر قال قتادة: هو الإبل والنعام والبط وما ليس بمشقوق الأصابع أو ذبح بقرة أو شاة لم يحرم علينا منه شيء في ظاهر كلام أحمد[٢٢] ﷺ واختيار ابن حامد؛ لأنه من أهل الذكاة ذبح ما يحل لنا فأشبه المسلم.

ويشترط في الذابح العقل، فلا تحل ذكاة مجنون ولا سكران؛ لأنه أمر يعتبر له فاعتبر له العقل كالغسل، وكذلك لو رمى هدفا فذبح صيدا لم يحل، ويصح الذبح من العدل والفاسق والذكر والأنثى والصبي العاقل لما روى كعب بن مالك: أن جارية له كانت ترعى غنما بسلع فأصيب منها شاة فأدركتها فذكتها بحجر فأمره النبي ﷺ بأكلها[٢٣].

وقال ابن عباس[٢٤]: من ذبح من ذكر وأنثى صغير وكبير وذكر اسم الله عليه فكل[٢٥].

ولا يشترط الاختيار أو البصر؛ فتحل ذبيحة المكره على الذبح، والأعمى أيضا، وكذا الأخرس. ولا تشترط الطهارة فتصح ذبيحة المحدث والجنب، وتصح ذبيحة المرأة وإن كانت حائضا أو نفساء. ولا يشترط في المذكي أن يكون مختوناً، فتصح ذبيحة الأقلف[٢٦].

١-الآلـة:

وهو أن يكون الذبح بمحدد، بأي شيء كان من حديد أو حجر أو خشب أو قصب أو زجاج يحل به الذبح[٢٧]؛ إلا السن والظفر فإنه لا يباح الذبح بهما لما روى رافع بن خديج[٢٨] قال: قال النبي ﷺ: «**ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوا ليس السن والظفر وسأخبركم عن ذلك أما السن فعظم وأما الظفر فمدى الحبشة**»[٢٩].

وقد علل النبي ﷺ تحريم الذبح بالسن لكونه عظما.

ويستحب تحديد الآلة لما روى شداد بن أوس[٣٠] أن النبي ﷺ قال: «**إن الله كتب الإحسان على كل شيء فإذا قتلتم فأحسنوا القِتلة وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة وليحد أحدكم شفرته وليرح ذبيحته**»[٣١].

وإذا أزهق المسلم او الكتابي روح الحيوان بطريقة غير شرعية، كالخنق، والضرب، وما في معناه، لا يجوز لنا أكله؛ لأن الله حرم علينا ذلك، قال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ﴾[٣٢].

٢-التسمية:

ذهب جمهور الفقهاء إلى وجوب التسمية عند ذبح الحيوان لقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾[٣٣] وقال أيضا: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾[٣٤]، فإن تركها عمدا فلا تحل ذبيحته عند أبي حنيفة[٣٥]، ومالك[٣٦]، ورواية عن الإمام أحمد.

وأما إذا تركها نسيانا، فالذكاة معتبرة عند الحنفية، والمالكية[٣٧]، ولا فرق عندهم في هذا بين الذبيحة والصيد، أما عند الحنابلة فالنسيان معفوٌ عنه في الذكاة الاختيارية فقط، لما روى راشد بن سعد[٣٨] قال: قال رسول الله ﷺ: «ذبيحة المسلم حلال وإن لم يسم الله تعالى إذا لم يتعمد»[٣٩].

وفي رواية أخرى عن الإمام احمد أنها لا تجب في الحالين لما روي عن عائشة[٤٠] رضي الله عنها: «أن قوما قالوا: يا رسول الله إن قوما من الأعراب يأتونا باللحم لا ندري أذكر اسم الله عليه أم لا؟ قال: **سموا أنتم وكلوا**»[٤١].

أما الإمام الشافعي[٤٢]- رحمه الله-، فالمشهور عنه أن التسمية ليست واجبة عنده، وإنما هي سنة[٤٣] فتحل الذبيحة وإن تركها الذابح عمداً، ولكن الذي يظهر من مراجعة كتاب الأم، أنه لم يصرح بحل متروك التسمية عمداً، إنما صرح بحل الذبيحة فيما إذا نسى الذابح ذكر اسم الله عليه، وعبارته كما يأتي: «وإذا أرسل الرجل المسلم كلبه أو طائره المعلمين أحببت له أن يسمي، فإن لم يسم ناسياً فقتل أكل، لأنهما إذا كان قتلهما كالذكاة، فهو لو نسي التسمية في الذبيحة أكل؛ لأن المسلم يذبح على اسم الله وإن نسي»[٤٤].

وصرح أيضا بقوله: «ان المسلم إن نسي اسم الله تعالى أكلت ذبيحته، وإن تركه استخفافاً لم تؤكل ذبيحته»[٤٥].

وهذه العبارات تدل على أن مذهب الشافعي- رحمه الله- ليس على إطلاق الحل فيما تعمد ترك التسمية عليه، وإنما تحريم الذبيحة عنده إذا ترك التسمية عليها تهاونا واستخفافا، وجعل الذابح ترك التسمية عادة له.

وخلاصة مذهبه: أن حكم الحل مقتصر عنده على من ترك التسمية مرة أو مرتين اتفاقاً، لا تهاوناً واستخفافاً، وفي تلك الصورة أيضا لا يخلو ذلك من كراهة؛ لأنه قال: «أحببت له أن يسمى» وقد صرح الفقهاء الشافعية بأن ترك التسمية عمداً مكروه، وأن التارك يأثم به[٤٦].

وإن شك المرء في تسمية الذابح المسلم حلت ذبيحته؛ لحديث عائشة؛ ولأن حال المسلم تحمل على الصحة كالذبح في المحل.

والتسمية قول (بسم الله) وإن كان بغير العربية، وموضعها عند الذبح، ويجوز تقديمها عليه بالزمن اليسير.

وإن سمى على شاة وذبح أخرى لم تبح؛ لأنه لم يذكر اسم الله عليها، وإن سمى على قطيع وذبح منه شاة لم تبح، وإن سمى على شاة ثم ألقى السكين وأخذ أخرى أو تحدث ثم ذبحها حلت لأنه سمي عليها، وتقوم إشارة الأخرس مقام التسمية كسائر ما يعتبر فيه النطق.

واختلف الفقهاء في ذبيحة الكتابي الذي ذكر عليها اسما غير اسم الله، كالمسيح وغيره، فلهم في ذلك ثلاثة أقوال:

الأول: التحريم واليه ذهب الشافعية[٤٧] والحنفية[٤٨]، وأصح الروايتين عن أحمد[٤٩]؛ لأن القرآن الكريم صرح بتحريم ما أهل لغير الله به، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾[٥٠].

وهذا عام في ذبيحة الوثني والكتابي إذا هما أهلاّ لغير الله به.

القول الثاني: الإباحة فمن العلماء من قال بالإباحة؛ وعلل ذلك بقوله: لأن هذا من طعامهم، وقد أباح الله لنا طعامهم من غير تخصيص، وهم جماعة من السلف ورواية عن أحمد[٥١].

القول الثالث: التفصيل؛ فقال المالكية: إذا ذبح أهل الكتاب وقصدوا به التقرب لآلهتهم وتركوه لا ينتفعون به فلا يحل لنا أكله إذ ليس من طعامهم، وأما ما ذبحوه لأنفسهم بقصد أكلهم ولو في أعيادهم وسموا عليه آلهتهم تبركاً، فهذا يؤكل ويكره[٥٢]؛ لأنه تناول عموم، قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾.

والذي أراه راجحا من هذه الأقوال الثلاثة: القول الأول وهو التحريم مطلقاً[٥٣]، وذلك لعموم الآية: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾؛ لأن الذبح باسم الآلهة أو المسيح مما أهل لغير الله به، وكذلك ما أزهقه أهل الكتاب وغيرهم من روح الحيوان، بالخنق، والضرب، فهو ميتة لا تحل لنا لعموم قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ﴾[٥٤].

فالآية وإن كانت مطلقة في حل ذبائح أهل الكتاب في قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ إلا أن هذا الإطلاق ليس على عمومه، بل هو مقيد بما لم يهلوا به لغير الله، وما لم يكن ميتة أو دما أو لحم خنزير، أو كان مخنوقاً أو مضروباً، فمن قال أن الآية في حل طعام أهل الكتاب على الإطلاق؛ فقد جانب الصواب، وكذلك إذا لم يذكر الكتابي على ذبيحته اسم الله تعالى- التي هي شرط في التذكية- فلا يجوز الأكل منها، لعموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾[٥٥].

يقول الإمام الشافعي- رحمه الله تعالى-: فإن قال قائل: وكيف زعمت أن ذبائحهم صنفان وقد أبيحت مطلقة؟ قيل: قد يباح الشيء مطلقاً، وإنما يراد بعضه دون بعض، فإذا زعم زاعم أن المسلم إذا نسي اسم الله أكلت ذبيحته، وإن تركه استخفافاً لم تؤكل ذبيحته وهذا لا يؤدي به إلى الشرك، فكان من يؤدي به إلى الشرك أولى أن تترك ذبيحته، وقد أحل الله

عز وجل لحوم الإبل مطلقة، فقال تعالى: ﴿ فَإِذَا وَجَبَتْ ﴾ أي سقطت جنوبها فكلوا منها، ووجدنا بعض المسلمين يذهب إلى أنه لا يأكل من البدنة التي هي نذر، ولا جزاء صيد ولا فدية، فلما احتملت هذه الآية، ذهبنا إليه وتركنا الجملة؛ لا لأنها خلاف للقرآن ولكنها محتملة، ومعقول أن من وجب عليه شيء في ماله لم يكن له أن يأخذ منه شيئاً؛ لأنَّا إذا جعلنا له أن يأخذ منه شيئاً فلم نجعل عليه الكل، إنما جعلنا عليه البعض الذي أعطى، فهكذا ذبائح أهل الكتاب بالدلالة على شبيه ما قلناه[٥٦]. أهـ.

وهذا ما يرشد إليه العقل السليم، فقوله تعالى: ﴿ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ ﴾ مطلقة فيما أهل به لله، وما أهل به لغيره، وبما توافرت فيه الصفة المشروعة في الذبح أو لم تتوافر، أما ما أهل به لغير الله، وما لم تتوافر فيه الصفة الشرعية في الذبح، فهما قيد منه، فلا يجوز تعطيل القيد وإلغاؤه، بل يحمل المطلق على المقيد حتى ولو أدعى المخالفون عكس ذلك، فإن الله– تعالى– قد نص على تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير، وما أهل لغير الله به، والمنخنقة، والموقوذة، والمتردية والنطيحة...، حتى ولو كان المزهق لروح الحيوان مسلما؛ فلا يباح أكله، فكيف نستبيحه إن وقع ذلك من أهل الكتاب، وقد نهى الله عن أكل ما لم يذكرا اسم الله عليه، فقال سبحانه وتعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ ﴾ فبين حرمته، ووصفه بأنه فسق، وفي هذا إشارة إلى أن ما ذُكر عليه أسم غير أسم الله فهو أشد تحريماً، وأحرى بأن يوصف بالفسق، فلا يكون حلالاً.

٣–**المحل:** وهو قطع الحلقوم واللبة؛ لما روي عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه نادى أن الذبح في اللبة والحلق لمن قدر[٥٧].

ويشترط قطع الحلقوم والمريء وهما مجرى الطعام والنفس، ويشترط فري الودجين أو أحدهما؛ وهما عرقان محيطان بالحلقوم لما روى أبو هريرة[٥٨] قال: «نهى رسول الله ﷺ عن شريطة الشيطان وهي التي تذبح فيقطع الجلد ولا تفري الأوداج ثم تترك حتى تموت»[٥٩].

والأول أولى لأنه قطع ما لا تبقى الحياة معه في محل الذبح، وإن قطع الأوداج وحدهما فينبغي أن تحل استدلالا بالحديث والمعنى والأولى قطع الجميع؛ لأنه أسرع لخروج روح الحيوان وأبلغ في سيلان الدم وتنظيف اللحم منه.

والحكمة في تخصيص الذكاة في المحل المذكور، وفي قطع هذه الأشياء الحلقوم، والمريء، والودجان خاصة؛ لأن هذا المحل هو مجمع العروق، فيخرج الدم السيال من جسم المذبوح بغزارة، ومن الحكمة أيضاً أن هذه الكيفية لها أثر في سرعة إزهاق الروح فيكون اللحم طيباً، وهذه الطريقة هي أخف على الحيوان[٦٠].

ويستحب استقبال القبلة عند التذكية لدى جمهور الفقهاء[٦١].

٤- **حل المذبوح:** فيشترط أن يكون المذبوح مما يحل لنا أكله شرعا فان كان ما ذبحوه مما حرم علينا أكله بعينه كالخنزير والدم، أو مما حرمه علينا بوصفه كالميتة، إذا كانوا يستحلون ذلك فلا يباح لنا أكله بذكاتهم[٦٢].

المبحث الثالث
فيمن تحل لنا ذبيحته ومن لا تحل

هناك ثلاثة أنواع من الذبائح: نوع يحرم علينا بالاتفاق: ونوع يحل بالاتفاق، وثالث مختلف فيه بين الفقهاء:

أما ما يحرم علينا بالاتفاق فهي ذبيحة الكافر والملحد والمرتد والزنديق، وكذا المشرك ومن لا دين له، والدهري، ومن يدين بدين باطني لا تعرف له عقيدة واضحة. وبناء على هذا فلا تحل اللحوم المستوردة من الدول التي يتصف أهلها بهذه الصفات، مثل روسيا واليابان والهند وأمثالها.

وأما النوع الذي يحل لنا بالاتفاق فهي ذبيحة المسلم البالغ العاقل مع خلاف يسير في حرية الذابح وذكوريته.

والنوع الثالث هو المختلف فيه بين الفقهاء، وهو ذبيحة أهل الكتاب والمجوس والصابئة، كما اختلف في ذبيحة المسلم من غير الذكور والأحرار وذبيحة المجنون والسكران والصبي وذبح المسروق والمغصوب.

أولاً- ذبيحة أهل الكتاب؟

لابد لنا من ضبط مفهوم ومصطلح أهل الكتاب وتحديدهم بالضبط؛ لنتمكن من خلال ذلك أن نحكم على الذبيحة بحل أكلها من عدمه.

يقول الإمام القرطبي[٦٣]: ولفظ الذين أوتوا الكتاب يعمّ اليهود والنصارى[٦٤].

فعلى هذا نقول أن أهل الكتاب هم اليهود والنصارى الذين لهم كتاب ودين سماوي.

فتجوز ذبائحهم من حيث المبدأ والعموم، لقوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾، والذي يجوز لنا هو ما يعتقدونه حلالا لهم، ولم يحرم عليهم، ولم يحرم علينا من الحيوانات في شريعتنا كالخنزير والكلب وبقية الحيوانات المحرمة عندنا، وتكره ذبائحهم التي ذبحوها عند كنائسهم وفي أعيادهم عند المالكية والشافعية[٦٥]، وكل ما عدا اليهود والنصارى من الكفرة لا تحل لنا ذبائحهم، واشترط بعض الشافعية لحل ذبيحة الكتابي، أن لا يكون إسرائيليا[٦٦]، دخل اليهودية بعد بعثة سيدنا محمد ﷺ، وأن الصحابة حينما كانوا يأكلون ذبائحهم؛ لأنهم كانوا يهودا قبل البعثة أو آباؤهم، والشيعة الإمامية لم يجيزوا أكل ذبيحة الكتابي، واستدلوا بنهي الإمام جعفر الصادق[٦٧] رضي الله عنه إذ يقول: «لا تأكلوا ذبائحهم»؛ ولأن الإله الذي يذكرونه عند الذبح، يقصدون به أبا المسيح أو أبا العزير– عليهما السلام–[٦٨]؛ وكذا ذبائح المجوس[٦٩].

والمجوس ليسوا أهل كتاب بالإجماع، وشذ من جعلهم كأهل الكتاب، وهو خلاف لا يعتمد ولا يعول عليه، ومما يدل على أنهم ليسوا أهل كتاب قول النبي ﷺ: «**سنوا بهم سنة أهل الكتاب**»[٧٠] فهذا يدل على أنهم ليسوا من أهل الكتاب، إنما يفعل بهم في الجزية كما فُعل بأهل الكتاب، أما أن تؤكل ذبائحهم وتُنكح نساؤهم فلا؛ لذلك قال الشافعي– رحمه الله تعالى–: ولم أعلم مخالفاً في أن لا تُنكح نساء المجوس ولا تؤكل ذبائحهم[٧١].

كذلك الوثني: وهو الذي يعبد الوثن الصنم سواء كان هذا الصنم حجراً أو شجراً أو قبراً، أو شخصاً، فهذا مشرك بالله شركاً أكبر أياً كان معبوده، فمن كان هذا حاله فذبيحته حرام.

وتحرم **ذبيحة الدهري**؛ ويطلق لفظ الدهري على من يقول بقدم الدهر ولا يؤمن بالبعث، أو يعتقد ذلك، فيشمل كل من لا يؤمن بوجود الخالق من الماديين، **كالشيوعيين** وأمثالهم من الملحدين، **ومن ارتد** عن الإسلام فكفر بعد إسلامه، بارتكابه ناقضا من نواقض الإسلام فذبيحته حرام مطلقاً عند جمهور العلماء؛ لأن المرتد كافر لا يُقَرُّ على دينه الذي ارتد إليه، فلم تحل ذبيحته كالوثني، ولا تثبت له أحكام أهل الكتاب إذا تدين بدينهم، فلا يقر بالجزية ولا يُسترق ولا يحل له نكاح المرتدة[٧٢].

وخلاصة الأمر:

ان الذبيحة التي لا تؤكل؛ وتحرم بالاتفاق هي ذبيحة الكافر من غير أهل الكتاب، كالمشرك والوثني عابد الصنم والملحد الذي لا يدين بدين، والمرتد وإن تدين بدين أهل الكتاب، والزنديق، والمتوجه بالذبح لغير الله، لقوله تعالى: ﴿وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾؛ لأنه يحرم التوجه بالذبح لغير الله تعالى.

والمرتد لا يقر على الدين الذي انتقل إليه.

وبناء عليه: تحرم اللحوم المستوردة من البلاد الوثنية كاليابان، والشيوعية كروسيا والصين، أو التي لا تدين بدين سماوي كالهند، كما تحرم ذبيحة الباطنية إلا من ثبت إيمانه بالإسلام وترك ملته(٧٣).

كما لا تحل لنا ذبيحة من يتجرأ على الله ورسوله بالسب والشتم فيكفر بذلك، سواء أكان غضباناً أم لم يكن، ومثل هذا قد يقع اليوم من بعض الجزارين ممن لا خلاق له.

ثانياً- الأدلة على حل ذبائح أهل الكتاب:

أ- **من الكتاب:** يقول الله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾(٧٤).

قال ابن عباس في تفسير قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ **يعني:** ذبائحهم؛ وهذا أمر مجمع عليه بين العلماء فإن ذبائحهم حلال للمسلمين؛ لأنهم يعتقدون تحريم الذبح لغير الله، ولا يذكرون على ذبائحهم إلا اسم الله(٧٥).

ويقول ابن عطية(٧٦): الطعام في هذه الآية الذبائح كذا قال أهل التفسير(٧٧).

ب- ومن السنة:

١-ما روى أنس بن مالك(٧٨) رضي الله عنه: «أن يهودية أتت النبي ﷺ بشاة مسمومة، فأكل منها فجئ بها: فقيل ألا نقتلها؟ قال: **لا**، فما زلت أعرفها في لهوات رسول الله ﷺ»(٧٩).

فَأكلَ النبي ﷺ من الشاة التي أهدته إياها تلك اليهودية، ولم يستفسر عن كيفية الذبح؛ وهل ذكر اسم الله عليها أو لم يذكر، وهذا يدلنا على أن ذلك ليس شرطا ولو كان شرطا لاستفسر عنه وسال.

٢-وما روي عن عبد الله بن مغفل[٨٠] قال: «أصبت جراباً من شحم يوم خيبر قال فالتزمته لا أعطي اليوم أحداً من هذا شيئاً، قال فالتفت فإذا رسول الله ﷺ مبتسماً»[٨١] فهذا يدل على إقرار من النبي ﷺ.

ج- والإجماع: وقد حكى إجماع المسلمين على حل ذبائح أهل الكتاب غير واحد من أهل العلم، منهم صاحب المغني وشيخ الإسلام ابن تيمية، حيث قال: ومن المعلوم أن حل ذبائحهم ونسائهم ثابت في الكتاب والسنة والإجماع[٨٢].

فالحكم: أن ذبائح أهل الكتاب حلال للمسلمين، دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع.

بقي أن أستعرض في نهاية هذا المبحث مسألة هي محل نظر واجتهاد لدى العلماء وهي:

هل يعد اليهود والنصارى في عصرنا هذا أهل كتاب، أم لا؟

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

الأول: أنهم أهل كتاب، وإن حرَّفوا وبدَّلوا وأشركوا، ولو قالوا أن الله ثالث ثلاثة؛ فقد كان هذا حالهم حتى في زمن رسول الله ﷺ، ومع ذلك سماهم القرآن ووسمهم بأهل الكتاب[٨٣].

القول الثاني: ورأى أنهم ليسوا بأهل كتاب، إذ قد كثرت في العالم الغربي الانحرافات، وانتشرت المذاهب المعارضة لكل الديانات، مثل الشيوعية الخبيثة التي تنكر وجود الله، وتنكر جميع الديانات السماوية، فهذه الدول في الوقت الحاضر قد نبذت الأديان، وخرجت عليها، وكون الشخص يهودياً أو نصرانياً، يكون بتمسكه بأحكام ذلك الدين، أما إذا تركة ونبذه وراء ظهره فلا يعد كتابياً، أرأيت المسلم لو ارتكب ناقضا من نواقض الإسلام، كان سبباً في ردته لا يكون مسلماً، ولا يشفع له كونه في بلاد المسلمين أن يُحكم بإسلامه، والانتساب فقط دون العمل لا ينفع[٨٤].

وقد روي عن علي ﷺ في نصارى بني تغلب: «أنهم لم يأخذوا من دين النصارى إلا شرب الخمر»[٨٥] فلم يجز أكل ذبائحهم ولا نكاح نسائهم.

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وكون الرجل كتابياً أو غير كتابي هو حكم مستقل بنفسه لا بنسبه، وكل من تدين بدين أهل الكتاب فهو منهم سواء كان أبوه أو جده دخل في دينهم أو لم يدخل، وسواء كان دخوله قبل النسخ والتبديل أو بعد ذلك، وهذا مذهب جمهور العلماء، كأبي حنيفة ومالك والمنصوص الصريح عن أحمد»(٨٦).

بمعنى أنه إذا لم يلتزم بديانته، ولم يكن محافظاً على معتقده، لا ينفعه ذلك في ادعائه أنه من أهل الكتاب ولو كان من نسلهم، ومن التزم بدين أهل الكتاب فهو منهم.

واليوم لا يوجد في اليهود والنصارى الذين أبيح لنا ذبائحهم من هو محافظ على معتقده، إلا شرذمة قليلة يدعون برجال الدين، وهم بعيدون كل البعد عن الذبح والذبائح، إذ أن لهم مناصب رفيعة ومكانة عالية فلا يتولَ الذبح إلا بعض صغار العمال، من الشباب المنحرف الذين لا يلتزمون بدين ومعظمهم دهري، أو وثني، أو بوذي.

والذي يبدو لي من خلال ما تقدم: أن من كان من اليهود والنصارى اليوم معترفا بالله تعالى، وكذلك برسالة المسيح ﷺ وكان مؤمناً بالجنة والنار والمعاد؛ فهو كتابي، أما من كان كافراً بالله أو بالنبوات أو الجنة والنار أو المعاد، كالشيوعيين الإلحاديين، والوثنيين، والبوذيين، والدهريين، والعلمانيين، وكل من اعتقد ذلك منهم، فليسوا من أهل الكتاب في شيء وإن وُجدوا فيهم، وكون الرجل كتابيا أو غير كتابي هو حكم مستقل بنفسه لا بنسبه، والله تعالى أعلم.

المبحث الخامس
واقع اللحوم المستوردة وفق ضوابط الذبح الشرعي المتقدمة وشروطه

لابد من توافر ضوابط الذبح الشرعي وشروطه المتعلقة بالتذكية؛ بحيث يكون ذبحها مستكملاً شروط إباحتها للأكل، كما تقدم، وحسبما ذكره أهل العلم في شروط التذكية، فإذا تخلفت شروط التذكية عن ذبح الذبيحة، فذبحت بطريقة غير شرعية، فإن أكلها غير مباح وتكون في حكم الميتة المحرمة، فإذا كان ذلك كذلك، فلابد لنا ديانةً وشرعاً من الاطمئنان على توافر هذه الضوابط والشروط في الذبائح التي تستورد من دول غير إسلامية وتدخل إلى بلاد المسلمين، معلبة كانت أو غيرها بما تسمى (باللحوم المستوردة)، واللحوم المستوردة:

١-إما أن تكون مستوردة من بلاد كافرة أهلها، من غير أهل الكتاب، أو ذبحها كافر غير كتابي في أي بلد، فهذه اللحوم يحرم أكلها، جملة وتفصيلا، كما ذكرنا.

٢-وإما أن تكون مستوردة من بلاد أهلها أهل كتاب، أو كان الذابح كتابيا في أي بلد كان، وعُلِمَ يقيناً في هذا النوع أنه ذبح على الطريقة المشروعة فهو حلال.

٣-وأما ما كان منها مستورداً من بلاد أهلها أهل الكتاب، لكن كثر القول وتشعب واختلف حتى قيل: بأنهم يذبحون على طريقة غير مشروعة، فهنا محل الأشكال، ففي مثل هذه الحالة، لابد لنا من التثبت وتطبيق ضوابط الذبح الشرعي على هذه الذبائح، ولا يكفي أن نقول أو ندعي أنها من أهل الكتاب، فيكون ذلك حجةً أو مبرراً يمنعنا من التثبت والنظر في تحقق الصبغة الشرعية في ذبحها من عدم ذلك، ولا تكفي العبارات المكتوبة على العلب بأنها حلال أو ذبحت على الطريقة الإسلامية حتى نتثبت من هذه الدعوى.

وقد اختلف العلماء في مثل هذه الحالة إلى عدة آراء نجملها فيما يأتي:

الرأي الأول: وذهب إلى حل تلك الذبائح بإجراء الأمر على ظاهره، باعتبار أن كل ما جاز لهم أكله في عقيدتهم جاز لنا أكله، ولو لم يذبح وفق شروطنا، واليه ذهب بعض المالكية.

واحتجوا:

١- بعموم قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾، فقال القاضي ابن العربي المالكي(٨٧) ما نصه: «هذا دليل قاطع على أن... طعام الذين أوتوا الكتاب من الطيبات التي أباحها الله وهو الحلال المطلق...

ثم أكد ذلك بقوله: ولقد سئلت عن النصراني يفتل عنق الدجاجة ثم يطبخها؛ هل تؤكل معه، أو تؤخذ منه طعاماً...؟ فقلت: تؤكل؛ لأنها طعامه وطعام أحباره ورهبانه، وإن لم تكن هذه ذكاة عندنا، ولكن الله أباح لنا طعامهم مطلقاً، وكل ما يرونه في دينهم حلالاً فإنه حلال لنا إلا ما كذبهم الله فيه»(٨٨).

وقد استند إلى هذه الفتوى وأمثالها العديد من المحدثين، كأمثال الشيخ محمد عبده؛ فنراه قد أباح أكل هذا النوع من اللحوم مستندا في فتواه إلى قول ابن العربي، فقال ما نصه: «وأما الذبائح، فالذي أراه أن يأخذ المسلمون في تلك الأطراف بنص كتاب الله تعالى في قوله: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾، وأن يعولوا على ما قاله الأمام الجليل أبو بكر بن

العربي المالكي: من أن المدار على أن يكون ما يذبح مأكول أهل الكتاب- قسيسهم وعامتهم- ويعد طعاماً لهم كافة»[٨٩].

وقد أحدثت هذه الفتوى ضجة كبرى بين العلماء في ذلك الوقت ما بين مستنكر لها ومؤيد لها، وممن أيدها وتحمس لها تلميذه محمد رشيد رضا- وأطال الكلام في تأييدها والدفاع عنها في مجلة المنار[٩٠]، وتفسير المنار[٩١].

ورد أهل العلم على هذه الفتوى من جوانب عدة:

الجانب الأول: أن ابن العربي قد نقض فتواه هذه بما جاء في موضع آخر من تفسيره حيث قال: فإن قيل: فما أكلوه على غير وجه الذكاة، كالخنق وحطم الرأس؟

فالجواب: أن هذه ميتة وهي حرام بالنص، وإن أكلوها فلا نأكلها نحن كالخنزير، فإنه حلال لهم، ومن طعامهم وهو حرام علينا[٩٢] أهـ.

فكلامه هنا واضح في أنه يرى تحريم ما فعله أهل الكتاب على غير الصفة المشروعة في الذكاة، كالخنق وتحطيم الرأس بمثقل أو بالمسدسات الخاصة بذلك، أو عن طريق الصعق بالكهرباء، ولاشك أن فتل العنق خنق، فهو يرى تحريمه علينا، وإن أكلوه هم واعتبروه طعاماً لهم.

الجانب الثاني: أن المراد بطعام أهل الكتاب ما ذكوه من الذبائح على الصفة المشروعة، فلو ذكى الكتابي في غير المحل المشروع لم تبح ذكاته؛ لأن غاية الكتابي أن تكون ذكاته كذكاة المسلم، والمسلم لو ذكى على غير الصفة المشروعة لم تبح ذبيحته أيضا، فالكتابي من باب أولى، وكيف يتشدد المسلم في ذبيحته، ويتساهل في ذبيحة غيره، والمسلم أعلى عقيدة ومنزلة من غيره.

الجانب الثالث: أن ما ذبح بفتل عنقه يدخل في المنخنقة، وما ذبح بضربة بالبلطة أو بالرصاص ونحوهما موقوذ، وقد حرم الله المنخنقة، والموقوذة بنص القرآن في قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ ﴾، فتكون هذه الآية مخصصة للنص العام الذي ورد في قوله تعالى: ﴿ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ ﴾.

الجانب الرابع: أن ما ذكي على صفة غير مشروعة عندنا نحن المسلمين، يفقد فوائد الذكاة من استخراج دمه وتطييب لحمه، والذكاة لا ينظر فيها إلى تحقق شروط المذكي فحسب، بل لابد من النظر في شروط المذكى وصفة الذكاة معاً، فلو وجدت أمامنا ذبيحتان،

كل منهما ذكي على غير الصفة المشروعة، إحداهما ذكاها مسلم، والأخرى ذكاها كتابي، فكيف نحرم ذبيحة المسلم ونبيح ذبيحة الكتابي في هذه الحالة؟! بالإضافة إلى أن في هذا رفعاً لشأن الكافر على المسلم، ثم إن هذه اللحوم الواردة إلينا لن نبني حكمنا عليها بمجردة الاحتمال والشك، بل لابد من التحقق من الذكاة الشرعية، وحينما عزم بعض المسلمين من التحقق من ذلك، سافروا وذهبوا إلى تلك البلاد الكتابية، وقاموا بزيارات للمجازر ولمصانع التعليب والتغليف، مما تمكنوا من زيارته، ورأوا بأعينهم، كيف تتم عملية إزهاق روح الحيوان، وابلغوا الجهات الشرعية في بعض البلدان الإسلامية بشهاداتهم تلك؛ حتى نكون على بينة من الأمر، ليهلك من هلك عن بينة ويحي من حي على بينة، واليكم بعض تلك الشهادات انقلها للقارئ الكريم، ليكون على بصيرة من أمره:

✷ يقول الأستاذ عبد الله على حسين(٩٣): «وأما اللحوم المحفوظة في... علب... وما يشتق منها أياً كان نوعها الذي يصدر إلى مصر (وغيرها) من أوربا واستراليا وأمريكا: فانه يحرم استعمالها قطعاً، لأنها لحم حيوان موقوذ مضروب حتى مات، فإن طريقة الذبح في جميع هذه البلاد تكاد تكون واحدة، وهي ضرب الحيوان في مخه فيخر صريعاً بلا حركة...، ثم يحُمل إلى التقطيع بعد السلخ فيعمل من هذا الحيوان أنواع اللحوم المحفوظة كافة وما يخرج عنها...

وقد أردت أن أعرف طريقة ذبحهم بطريقة رسمية... فكتبت كتاباً دورياً أرسلته إلى دول عدة، ويتضمن هذا الكتاب ثلاثة أسئلة:

أولاً: ما هي طرق الذبح في بلادكم، أو قتل الحيوان عندكم؟

ثانياً: ما هو المكان الأول الذي يضرب فيه الحيوان من جسمه لقتله في بلادكم؟

ثالثاً: ما هي الصناعات المختلفة من اللحوم المحفوظة التي تصنع وتصدر من بلادكم؟

ثم ذكر أن بعض الدول قد أجابت عن ذلك، ومنها الدنمارك وهولندا:

١-فأجابت الدانمارك عن طريقتها بقولهم: الخيول والثيران والعجول الكبيرة تذبح بطريقة صعقها بإطلاق الرصاص على رأسها في موضع المخ بالمسدس برصاص خاص لهذه العملية... والعجول الصغيرة والأغنام تذبح بطريقة الصعق، إما بالرصاص، أو بالضرب

الشديد على جبهتها الأمامية، أما الدواجن، فإنه يشترط في ذبحها أن يكون ذلك بطريقة الصعق السريع... أو بقتلها قتلاً سريعاً بفصل رأسها... أهـ.

٢-وأجابت هولندا عن طريقتها بقولهم: تقتل البهائم بعد تدويخها بأسرع ما يمكن بإسالة دمها، وتحصل عملية التدويخ بواسطة آلات تغُيب المخ، فتفقد البهيمة وعيها في الحال وقطع الرأس أو الرقبة ممنوع، وكذلك الذبح بسكين بموجب مرسوم ملكي.

ثم علق المؤلف بقوله: وكل هذه أدلة رسمية قاطعة في صدق ما ندعيه من أن ذبائحهم موقوذة مقتولة نجسه محرمة لا يصح لمسلم أن يتعاطاها، أو يحملها أو يبيعها.

ثم شهد فقال: وقد كنت أكتفي بما أعلمه شخصياً وأنا طالب بأوروبا خمس سنوات من أن طريقة ذبح الحيوانات عندهم في المجازر هي القتل بضربها على رأسها على المخ من مقدم الرأس بين القرنين في الجبهة، وهي ضربة واحدة بآلة خصصت لذلك، فيخر الحيوان صريعاً لوقته...

ثم ختم الأستاذ عبد الله علي حسين كتابه بقوله:

وإني أشهد الله وحده أني لم أدخر وسعاً في البحث والتقصي عن المعلومات المفيدة وأشهد الله أني قد بلغت والله خير الشاهدين»[٩٤].

ويقول آخر في مقال نشره في مجلة المجتمع تحت عنوان: حول شرعية ذبح الدجاج في الدانمرك، والذي وجهته جمعية الشباب المسلم.

وخلاصة المقال: أن الدجاج هناك لا يذبح على الطريقة الإسلامية المشروعة، ولا يحل لمسلم أن يأكله... ولو كتب على غلاف العلبة (ذبح على الطريقة الإسلامية)، ومن المعلوم أن الدجاج يذبح هناك بالآلاف[٩٥].

✹ وفي دليل آخر نشر في مجلة (الدعوة) بالمملكة العربية السعودية تحت عنوان (لئلا نأكل حراماً) جاء فيه ما نصه: «... تعرضت مع إخوتي المسلمين لمشكلة اللحوم المذبوحة، وهل يجوز الأكل منها، وحتى نتأكد من طريقة الذبح، ذهبت مع عدد من الإخوة لزيارة المسلخ في مدينة هانوفر الألمانية، فشاهدنا الجزارين يحضرون قطيعاً من الأبقار يطلقون على رأسها من مسدس خاص، وبعد أن وقعت جميعها على الأرض بدون حراك أخذ العمال استراحة يأكلون فيها ما يقارب الثلث ساعة، ثم قاموا وعلقوا الأرجل الخلفية في الرافعات المتحركة، وقطعوا الرأس ثم نزعوا الجلد، وشقوا البقرة إلى نصفين، وغسلوها بالماء

بعد إخراج الأعضاء والأمعاء، فكانت مياه الغسيل بلون الدم، وقبل أن ينتهي العمال من فترة الاستراحة ويبدءون بقطع رأس الأبقار، تأكدنا أن جميع الأبقار كانت ميتة، ولا يحل أكلها في ديننا الحنيف»(٩٦).

✷ وهذا تقرير(٩٧) من الداعية الأستاذ أحمد بن صالح عن اللحوم المستوردة من البرازيل إلى المملكة العربية السعودية نصه: «الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

... وبعد: فتنفيذاً لما جاء في رسالة (سماحة المفتي العام في المملكة) رقم ٤/٣٤٤٢ بشأن التحري عن كيفية ذبح الطيور والمواشي الموردة إلى المملكة، فيشرفني أن أرفع إليكم ما يلي:... وذكر أنه قام بجولة عن طريق البر إلى سبع مدن برازيلية فيها شركات مصدرة للحوم والدواجن واطلع على كيفية الذبح فيها منها: (شركة برينسيسا للدجاج والدواجن)، وذكر أن هذه الشركة تذبح من الدواجن ما يزيد عن ١٥٠ طن في الشهر، وتقوم بتغليفها وتصديرها إلى بلدان عربية عدة، وذلك ضمن أكياس وكراتين كتب عليها باللغة العربية: (ذبح على الطريقة الإسلامية)».

✷ ولما طلبت وزارة الخارجية السعودية من بعض الدول الإسلامية من المستوردين أن يكون مع أوراق الاستيراد ما يثبت أن اللحم المورد ذبح على الطريقة الإسلامية، قامت هذه الشركة بالاتصال برئيس الجمعية الإسلامية في مدينة كورتيبا الغربية منها واتفقت معه أن يشهد خطياً عند كل شحنة أن الذبح جرى وتم على الطريقة الإسلامية وذلك لقاء نسبة ١% من قيمة الشحن تدفعها الشركة له مقابل شهادته هذه.

✷ ثم ذكر الأستاذ الداعية (احمد صالح) أنه ذهب مع رئيس الجمعية الإسلامية إلى مقر الشركة وطلب من المسؤولين عن هذه الشركة مشاهدة عملية الذبح، فشاهدها ونقل شهادته بقوله: «لقد رأيت بنفسي أن الطيور تعلق من أرجلها حية منكوسة الرأس على آلة متحركة تسوقها إلى مكان فيه رجل قائم بسكينة يقطع بها وريد كل دجاجة، ويبالغ في السرعة ليتمكن من قطع وريد الطير الذي يليه وهكذا... ونفس الآلة تسوق الطير المعلق بعد عملية الذبح إلى مكان فيه ماء ساخن لتغمسه فيه، كي يتم نتفه وتنظيفه وتعبئته بالأكياس الآنفة الذكر» والمحظور في عملية الذبح المذكورة وأنه لا يتحقق في الغالب قطع الوريدين لعامل السرعة المفروضة على الذابح، «كما أن الدجاج المذبوح يغمس في الماء المغلي بعد

مدة وجيزة من الذبح قد لا يكون الطير خلالها فارق الحياة، فيحصل أنه يموت خنقاً، كما يجب التأكد من عقيدة الذابح، هل هو كتابي أم وثني؟

ولما طلبنا من مدير إحدى الشركات أن يطلعنا على كيفية حصولهم على الشهادة الخطية التي تشهد بأن الذبح تم على الطريقة الإسلامية قال: نحصل عليها من بعض الجمعيات الإسلامية في **(سان باولو)** فقلت له: وكيف ذلك وبينكم وبين ساند باولو ١٨٠٠ كيلو متراً؟!!!»[٩٨].

✸ وفي شهادة احد العمال العرب في (الشركة الدانماركية للحوم) المدعو محمد الأبيض (المغربي الأصل)، فيقول عن اللحوم والدواجن المصدرة إلى البلاد العربية: إنهم يكتبون عليها ذبحت على الطريقة الإسلامية، وهذا غير صحيح؛ لأن القتل يتم كهربائياً في كل الحالات، ويكتبون على صناديقها مذبوحة على الطريقة الإسلامية.

✸ وهذا تقرير[٩٩] نقله عن الشيخ (عبد الله بن علي الغضية)– مرشد رئاسة الإفتاء بالقصيم بالسعودية عن اللحوم المستوردة من لندن وفرنسا– ونصه:

«أما عن موضوع الدجاج المستورد وذبحه، فقد حاولت في لندن التعرف على طريقة الذبح، فاتصلت بمدير شركة مكائن الذبح، متظاهراً أني أريد إقامة مصنع ذبح دجاج في المملكة، فأعطاني كتلوجاً مصوراً عن المصنع الذي تنتجه شركته، فلما قام يشرح لي كيفية العملية، قلت له: إن الدجاجة ظهرت لجهاز التغليف دون قطع رأسها، فسألني مستفهماً: ولماذا قطع الرأس؟! فقلت: إننا في الشرق الأوسط لا نأكل رؤوس الطيور...

وأرفق صورا فوتوغرافية للمصنع وفيه أولاً تقف السيارة عند باب المصنع كما يتضح من الصور، ثم ينزلون الدجاج منها فيعلقونه من أرجله، ثم يمر بآلة مستديرة تنفتح مع النصف، فيدخل به رأس الدجاجة، ومكتوب عليه الذبح بطريقة التدويخ لأنه يضرب رأس الدجاجة هواء شديد الانفجار، فتصبح الدجاجة بعد لا تسمع ولا ترى وتنتظر الموت بعد لحظات...، وبعده تمر على جهاز يعمل بالبخار، أو الماء الحار جداً، وفيه تموت إن كان بها حياة، وتخرج منه لأجهزة النتف والتنظيف إلى أن تخرج لأكياس النايلون، ثم للكرتون الذي كتب عليه باللغة العربية (ذبح على الطريقة الإسلامية)، وهذا المصنع صغير، وينتج في الساعة ألفي دجاجة.

وفـي فرنسا وأمريكا تستخدم الطـرق نفسـها أو مثلهـا...، وهذا مـا ذكـره بعض مـن سافر إلى فرنسا وأمريكا.

ثم ذكر الشيخ حالة عن مصنع لذبح الدجاج من المصانع الأوربية، قام بزيارة إليه، لكنهم خدعوه عن المذبح الأتوماتيكي، وأروه مذبحاً فيه قلة من المسلمين– يذبحون لمسلمين في الداخل– ولم يمكنوه من الإطلاع على المذبح الأتوماتيكي، كما حدث للشباب المسلمين في الدنمارك، فقد حاولوا مرات عدة الإطلاع على طريقة الذبح، فلم يسمح لهم بذلك، ولو كان موافقاً للطريقة الإسلامية كما يقولون لمكنوهم من مشاهدته.

الآثار المترتبة على هذه الطريقة: من الممكن أن يقول القارئ لبحثي هذا: أنك قد أطلت فـي عـرض الشـواهد والنقولات التـي تبين كيفيـة تحضير اللحـوم وتغليفها فـي البلاد الغربية التي تستورد العديد من البلدان الإسلامية اللحوم منها.

فأجيب: بان ما عرضته كان ضروريا للبحث؛ لأنه اشتمل عل كثير من الحقائق التي تخص موضوعنا.

وبحسـب ادعـاء جمعيـات الرفـق بـالحيوان، إن المجـازر الغربيـة اتخـذت الطـرق المذكورة للذبح رحمة بالحيوان، ولكن من البديهي أن الغربيين اختاروا هذه الطرق للحصول على أكبر كمية من اللحم في مدة قصيرة، أو بعبارة أخرى، لأجل تحقيق مكاسب تجارية، خصوصاً وأن بقاء الدم في لحم الحيوان يزيد من وزنه، فيكون الربح أكبر، وهذا ما نشاهده خاصـة فـي لحـوم الـدجاج المسـتوردة علـى مسـتوى واسـع؛ وقـد قـارن أحـد الأسـاتذة فـي جامعتنـا(١٠٠) بين اللحوم المستوردة واللحوم المحليـة المذبوحـة بالطريقـة الشرعية المعهودة؛ وذلك من خلال وضع كل نوع في إناء فيه ماء فوجد أن كمية الدم الخارجة من اللحوم المستورد تزيد أضعافا على اللحوم المحلية، وفي هذا إشارة واضحة إلى أن كمية كبيرة من الدم لا تزال في تلك اللحوم. كما تابعنا بعض البرامج التلفزيونية على إحدى الفضائيات، وتابعها الكثير أيضا، وهي مما يخص المقارنة بين اللحوم المذبوحة بطريقة شرعية، وبين تلك التي خالفتها، فوجد الباحث في هذا المجال أن البكتيريا تكثر والتعفن يتسارع إلى تلك اللحوم المخالفة للذكاة الشرعية أكثر وأسرع من تلك المذبوحة بطريقة شرعية(١٠١).

وقد قام عدد من الأطبـاء المسلمين بـإجراء تحقيـق كامـل فـي حقيقـة هذه اللحـوم المستوردة ووصلوا إلى النتائج التالية(١٠٢):

أولاً: تخدير الحيوان قبل الذبح يسبب فتوراً لدى الحيوان وانكماشاً في قلبه، فلا يخرج منه الدم عند الذبح بالكمية التي تخرج عادة.

ومن المشاهد أن طعم اللحم الذي خرج منه الدم كاملاً، غير طعم الحيوان الذي بقيت فيه كمية من الدم، ويقول الدكتور محمد نسيم: واخبرني أحدُ المشرفين على مجزرة إسلامية كبرى في برمنجهام، أن من الإنجليز من يفضل أكل الحيوان المذبوح بالطريقة الإسلامية، وذلك لأجل طعمه المتميز عن بقية اللحوم.

ثانياً: أن الصدمة الكهربائية لا تؤدي مقصودها في جميع الأحوال، فإذا كانت الصدمة مثلاً خفيفة بالنسبة لضخامة الحيوان، بقي مفلوجاً بدون أن يفقد الحواس ويشعر بالألم مرتين، الأولى بالصدمة الكهربائية أو بضربة المسدس، والثانية عند الذبح، أما إذا كانت الصدمة الكهربائية شديدة لا يحتملها الحيوان أدت إلى موته بتوقف القلب، فيصير ميتة لا يجوز أكلها بحال من الأحوال.

ثالثاً: أن الطريقة المتبعة لدى المسلمين أرحم بالحيوانات حقيقة؛ وذلك لأن الذبح بسكين حاد وبسرعة فائقة، ومن الثابت أن الشعور بالألم ناتج عن تأثير الأعصاب الخاصة بالألم تحت الجلد، وكلما كان الذبح بالطريقة المذكورة خف الشعور بالألم أيضاً، ومن المعلوم أن قلب الحيوان الذي لم يفقد حسه أكثر مساعدة على إخراج الدم كما مر آنفاً.

واختم بحثي برسالة توجيهية وهي شهادة موجهة من **(جمعية الشباب المسلم بالدانمارك)** إلى المسلمين[١٠٣] تقول فيها: نظراً للاستفسارات العديدة التي وردت إلى جمعيتنا من المسلمين المقيمين في الدول العربية للتأكد من كيفية ذبح اللحوم والدجاج المُصدَّر من الدانمرك، فأننا قد انتهينا بعد بحث هذا الأمر والتحقق منه في دائرة الدانمرك، إلى نتائج عدة نوردها فيما يأتي:

لقد علمنا من مصادر رسمية أن الفئة القاديانية بالدانمرك قامت منذ تأسيسها عام ١٩٦٧م، بتمثيل الإسلام والمسلمين في هذه البلاد، فكانت تصادق على شهادات تصدير اللحوم والدجاج إلى الدول الإسلامية، وهي تتقاضى مقابل ذلك من الشركات المصدرة رسوماً مقابل هذا التصديق.

وعلمنا كذلك، أن السفارات الإسلامية هناك كغيرها من السفارات في العالم، لا تمثل الإسلام من قريب أو بعيد، بل تمثل الحكام الذين يرفعون ويخفضون، فضلاً عن

حرص هذه السفارات البالغ على إتباع الطرق الدبلوماسية في حفلاتها وسهراتها، (إلا من رحم الله)...

وعلمنا أيضا من خلال الأعوام الماضية، أن بعض هذه الشركات يتحايل لكي يبيع الدجاج الدانمركي للدولة الإسلامية، ومن صور هذا التحايل: تشغيل مسجل عليه أشرطة القرآن الكريم داخل المجازر، ظناً منهم أن مثل هذه التصرفات تحل لنا أكل هذه اللحوم، كما يقوم بعضهم ذرا للرماد في العيون بتعيين عامل مسلم أو أكثر في المصنع يقوم بمهام عادية ليس لها علاقة بالذبح، وحتى لو قام بالذبح فعلاً، فلا يعقل أن يتمكن من ذبح الآلاف من الدجاج المنتج كل يوم، بل قل كل ساعة...، وقد كانت ليبيا من أول الدول التي اكتشفت هذه المهزلة في الدانمرك وخارج الدانمرك فقررت منع استيراد اللحوم والدجاج من أوربا بالمرة...، والله أعلم إن كان هذا المنع ما زال ساري المفعول أم لا...؟

أما من جانب المستهلك المسلم فخلال العقدين الماضيين، كانت مشكلة الدجاج المستوردة من أوروبا لا تكاد تشغل بال السواد الأعظم من المسلمين لصغر حجمها بالقياس إلى المصائب والمؤامرات التي كانت وما زالت تحاك ضد المسلمين، ولكن من بينهم من يحاول ترويج هذه الذبائح بحجة أنها من طعام أهل الكتاب، ونحن لا نقر هذا الرأي لأنه يكفي أن ننظر من حولنا لنجد الزنا والخمر والعري والشذوذ الجنسي وقطع الأرحام وعقوق الوالدين والربا وغيرها من الموبقات والكبائر مباحة بنص القانون في التشريعات المحلية الوضعية، فلا مجال هنا لتسميتهم بأهل الكتاب بحال من الأحوال، بل هم أقرب إلى الشيوعيين والوثنيين منهم إلى النصارى، وكنتيجة طبيعية للغموض المكثف لهذا الأمر ولشعورنا بمسئولية التحقق من هذا الأمر، قامت جمعيتنا بتوجيه خطاب إلى جميع المجازر الدانمركية التي تقوم بتصدير الدجاج إلى الخارج، وعددها ٣٥ مجزرة للدجاج والطيور، وذلك من اجل التحقق من كيفية الذبح...

وعند استلامنا الردود، اتضح لنا أن بعض هذه المجازر التي ردت علينا؛ لا تصدر منتوجها إلى الدول العربية بالمرة، وهذا النوع من المجازر لم يمانع من زيارتنا لأماكن الذبح، لكن الشركات التي تصدر إلى الدول الإسلامية لم توافق على الزيارة بالمرة، وبعضها أبدى صراحة عدم ترحيبه بقدومنا...

وبقيامنا بمزيد من التحريات وجدنا أن الجهة الإسلامية القائمة على التصديق ليست هي الفئة القاديانية كما جرت العادة في العقود الأخيرة من القرن الماضي، لكنها جهة إسلامية أخرى انتزعت من القاديانية مهمة التصديق على شهادات التصدير، وما يتبعها من مهام أخرى كالدفاع عن مصالح شركات الدجاج، ومصالح المستوردين العرب، ومصالح السفارات العربية الواقفة وراءها، وبحديث هاتفي مع مدير لجنة التصدير الدانمركية المذكورة اتضح لنا الآتي:

أولاً: ليس لدى المذابح الدانمركية أي فكرة عن متطلبات الذبح الإسلامي، والمعلومات التي لديها لا تعد أن تكون شائعات، وردت إليهم بطريق الحديث العفوي مع فئات من المسلمين- بعض هذه المعلومات متضاربة- مما جعل الأمر في النهاية- في نظر المجازر الدانمركية- ليس له ضابط ديني محكم.

ثانياً: أن المستورد العربي هو الذي يطلب وضع عبارة ذبح إسلامي، ويجهزها له، والمصدر الدانمركي يوافق طالما أن البيع في ازدياد، والجهات الرسمية تصادق على شهادات التصدير.

ثالثاً: أن الذي يهم الشركات الدانمركية في الوقت الحاضر هو موقف السفارات التي تتبع الدول المستوردة؛ لأنها هي التي تصدق على توقيع الجهة الإسلامية التي تعاين الذبح، وطالما أن هذه الجهات متفقة فليس لأحد- في نظرهم- مصلحة في التدخل، وطلبنا من مدير اللجنة الرد كتابة على هذه النقاط، فوعد بذلك ثم تأخر في الرد مدة طويلة، وفي النهاية وصلنا منه رد دبلوماسي بعيد عن النقاط التي تحدثنا عنها هاتفياً.

مما سبق يتبين أن المسؤول الأول عن هذه المهزلة ليس هو المصدر الدانمركي، بل هو بالدرجة الأولى التاجر العربي المستورد، ومن ورائه السفارات التي تصدق على جريمته.

وعليه: فنحن **جمعية الشباب المسلم** بالدنمارك نعلن من هنا إلى المسلمين كافة أينما وجدوا: أن الذبائح التي تصدر إليهم من الدانمرك ليست مذبوحة بطريقة إسلامية خاصة، ولا تختلف عن الذبائح التي تصدر إلى الدول الأخرى الكافرة، وأن الذبح يتم بطريقة قص الرأس بعد التخدير، والفارق الوحيد هو في الأغلفة التي تحمل عبارات عربية لخداع المستهلك المسلم[١٠٤].

فما بال المسلمين اليوم كتاب الله بين أيديهم، وسنة نبيه أمامهم، وهذه الشهادات تصلهم، فلا يهتمون ولا يتحرون!! عسى الله أن ينفعنا وينفع المسلمين بما بحثنا... وأن يكون ما كتبناه وما بلغناه إبراء لذمتنا يوم القيامة، وأن يتقبل عملنا خالصاً لوجهه تعالى.

وقد يقول قائل: إن هذه المعلومات عن الذبح في هذه البلدان منذ سنين، ولربما قد تغير الوضع في طريقة الذبح، فنقول: الأصل استصحاب الحال، وبقاء الشيء على ما كان، ومن ادعى تغير الحال، فعليه بالدليل المقابل لمقام المشاهدة والعيان.

المبحث السادس
الحكم الشرعي للحوم المستوردة

تقدم معنا في المباحث السالفة التعريف بالذكاة مع بيان حكمها، وعرجنا على شروط الذبح الشرعي وضوابطه، وبيّنا من تحل لنا ذبيحته من غير المسلمين ومن لا تحل، وركزنا القول في بيان واقع اللحوم المستوردة، وأوردنا شواهد وشهادات موثقة عديدة على ما ذكرنا مما يحدث في المجازر الأوربية والغربية التي نستورد منها اللحوم، ومن قبل حددنا مفهوم أهل الكتاب وفق ما ورد من نصوص شرعية. وبعد هذا العرض والاستطراد وعرض أقوال العلماء، يجدر بنا الآن أن نصل إلى الغاية المنشودة والمقصد من كتابة هذا البحث، ألا وهو بيان حكم هذه اللحوم المستوردة، والتي ابتلي بها أكثر المسلمين، وبوجه خاص أهل العراق اليوم ولأسباب عديدة، ولا أخفيكم سراً، أنني كنت اجلب مثل هذه اللحوم لبيتي ولعائلتي، بل وأكلت منها الكثير، واستغفر الله مما ارتكبته عن غير قصد، وكنت أظن وأرجح حلّها، ولكني بعد الإطلاع على هذه الشهادات والتقارير ممن يوثق بقوله وشهادته تراجعت عن رأيي بعد أن تبينت لي الحقائق. فأقول وبالله التوفيق، ومنه استمد العون والتسديد:

إن هذه اللحوم المستوردة لها أوجه عدة ولكل وجه حكمه وأصنفها كما يأتي:

الصنف الأول: ما نستورده من بلدان كافرة غير كتابية- كالبلاد الوثنية والشيوعية الإلحادية والبوذية- فهذه اللحوم حرام شرعاً؛ لأن الأصل في ذبائحهم التحريم، ولم يخصص القرآن من ذبائح غير المسلمين بالحل إلا ذبائح أهل الكتاب، قال تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾.

فالحكم بجواز ذبائح غير أهل الكتاب- للمسلمين- يحتاج إلى دليل، ولا دليل على ذلك.

الصنف الثاني: ما نستورده من بلدان أهلها أهل كتاب، ولهذا الصنف ثلاث حالات:

١-حالة يستخدم أهل الكتاب فيها الطرق الشرعية في الذبح، وذلك من خلال التزامهم بشروط التذكية وضوابطها، فهذه اللحوم عند ذلك حلال، تدخل تحت قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾.

٢-وحالة تثبت عندنا أن أهل هذه البلاد من أهل الكتاب وغيرهم لا يستخدمون الطرق المشروعة في الذبح، بل شاع عنها وثبت أنها تستخدم طرقا غير مشروعة في ديننا سواء كانت من خلال إجراءات الذبح وتجهيز اللحوم، كالصعق بالكهرباء، أو الضرب على رأس الحيوان، أو الخنق، أو من خلال ما عُلم أنهم يذبحون باسم غير اسم الله، مثل (بوذا) أو (زرادشت) أو (المسيح) وغيرهم من المخلوقين، فهذه اللحوم في حكم الميتة، حرام على المسلم تعاطيها، لقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾ ولا يمكننا أن نتمسك بعموم قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ لكونه مخصوصا بنصوص أخرى من الكتاب والسنة؛ وقد ذكرنا جانبا منها فيما سبق.

٣-والحالة الأخرى: أن تكون هذه اللحوم مستوردة من بلاد أهل الكتاب ولكنها مجهولة الحال، والشك فيها قائم، هل ذبحت على الطريقة الإسلامية فتكون حلالا، أم لا: فتبقى محرمة على الأصل؟ وهذا هو صلب ما نحن بصدده في بحثنا هذا. ومن خلال عرضنا لأقوال العلماء وأدلتهم يتضح لنا أن العلماء لهم في هذه الحالة مجهولة الحقيقة بوجه خاص قولان:

القول الأول: وذهب إلى حرمة تناول هذه اللحوم وجلبها وإدخالها إلى بلاد المسلمين؛ وذلك للاشتباه الحاصل في حقيقة أمرها، فلا يحل شيء منها إلا بذكاة شرعية متيقنة، تنقلها من التحريم إلى الإباحة، فحصول الذكاة على الوجه الشرعي في هذه الحالة مشكوك فيه، وموضع اشتباه، فيبقى حكم تلك اللحوم على أصله وهو التحريم، واليه ذهب

الشافعية والإمامية وفي رواية عن الإمام احمد، واحتجوا بالآيات التي ذكرناها والأحاديث التي أوردناها، ثم قالوا:

إن الأصل في الذبائح التحريم إلا ما أباحه الله ورسوله، فلو قدر تعارض دليلي الحظر والإباحة، لكان العمل بدليل الحظر أولى.

ومما يستدل به من الأحاديث أيضا على التحريم في موضع الاشتباه ما روي: «عن عدي بن حاتم(١٠٥) ﷺ قال سألت النبي ﷺ فقال: **إذا أرسلت كلبك المعلم فقتل فكل وإذا أكل فلا تأكل؛ فإنما أمسكه على نفسه،** قلت: أرسل كلبي فأجد معه كلبا آخر قال: **فلا تأكل فإنما سميت على كلبك ولم تسم على كلب آخر**»(١٠٦). وفي رواية «**فلا تأكل فإنك لا تدري أيهما قتله**»(١٠٧).

وجاء في صحيح مسلم أيضا قوله ﷺ في كلاب الصيد: «**وإن خالطها كلاب من غيرها فلا تأكل فإنك إنما سميت على كلبك ولم تسم على غيره**»(١٠٨).

فدل هذا وغيره على أن الأصل في الذبائح التحريم حتى يثبت الدليل بإباحته(١٠٩).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية- رحمه الله تعالى-: «فلما تعارض العموم الحاظر وهو قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾، والعموم المبيح وهو قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ﴾، اختلف العلماء في ذلك، والأشبه بالكتاب والسنة ما دل عليه أكثر كلام الإمام أحمد من الحظر، وإن كان من متأخري أصحابنا من لا يذكر هذه الرواية بحال؛ وذلك لأن عموم قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ﴾ عموم محفوظ لم تخص منه صورة، بخلاف طعام الذين أوتوا الكتاب، فإنه يشترط له الذكاة المبيحة، فلو ذكى الكتابي في غير المحل المشروع لم تبح ذكاته؛ لأن غاية الكتابي أن تكون ذكاته كالمسلم، والمسلم لو ذبح لغير الله أو ذبح باسم غير الله لم يبح، وإن كان يكفر بذلك، فكذلك الذمي؛ لأن قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ وَطَعَامُكُمۡ حِلّٞ لَّهُمۡ﴾ سواء، وهم إن كانوا يستحلون هذا ونحن لا نستحله، فليس كل ما استحلوه يحل لنا؛ ولأنه قد تعارض حظر ومبيح، فالحظر أولى أن يقدم؛ ولأن الذبح لغير الله أو باسم غيره قد علمنا يقيناً أنه ليس من دين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فهو من الشرك الذي أحدثوه، فالمعنى الذي لأجله حلت ذبائحهم منتفٍ في هذا والله اعلم(١١٠).

وهذا ما رجحه شيخ الإسلام في هذا الموضوع وهو ترجيح في ضوء الكتاب والسنة والقواعد الشرعية.

القول الثاني: وذهب إلى حل تلك الذبائح بإجراء الأمر على ظاهره؛ باعتبار أن كل ما جاز لهم أكله في عقيدتهم جاز لنا أكله، ولو لم يذبح وفق شروطنا، واليه ذهب بعض المالكية.

واحتجوا:

✸ بعموم قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾، فقال القاضي ابن العربي المالكي ما نصه: «هذا دليل قاطع على أن... طعام الذين أوتوا الكتاب من الطيبات التي أباحها الله وهو الحلال المطلق... ورد أهل العلم على هذه الفتوى، وقد تقدمت مناقشتها».

والذي يتضح لي رجحانه من خلال هذا البحث، في هذه المسألة، ومن خلال ما قدمنا من أدلة هو **تحريم اللحوم المستوردة من بلاد غير إسلامية** مادام الحال كهذا؛ ولأن مقتضى قواعد الشرع يدل على تحريمها، فإذا تغيرت الحال ووافقت قواعد الشريعة فمن الممكن تغير الحكم وفق الحالة الجديدة، أو وفق ما استجد من شهادات الثقات في هذا الباب، وقد اخترت رجحان القول بالتحريم لقوة أدلته ووضوح مسالكه؛ وذلك لاعتبارات عديدة:

منها: أن الله تعالى قد حرم أكل لحوم الحيوانات التي تموت بغير ذكاة شرعية في قوله سبحانه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾، فما لم تتحقق في هذه اللحوم الذكاة الشرعية فهي محرمة بناء على الأصل.

ومنها: أن النصوص الشرعية التي أوردناها تبين بوضوح أنه إذا اجتمع مبيح ومحرم غلب جانب التحريم، وهذه اللحوم كذلك ترددت بين كونها مذكاة الذكاة الشرعية فنحكم بإباحتها فتحل، وكونها غير مستوفية لشروط الذكاة الشرعية، فلا تحل، فيترجح جانب التحريم، وكما قرر ذلك كبار العلماء، يقول ابن تيمية– رحمه الله تعالى–: ولأنه قد تعارض حظر ومبيح، فالحظر أولى أن يقدم؛ ولأن الذبح لغير الله أو باسم غيره قد علمنا يقيناً أنه ليس من دين الأنبياء عليهم السلام، فهو من الشرك الذي أحدثوه، فالمعنى الذي لأجله حلت ذبائحهم منتفٍ في هذا والله اعلم(١١١).

ومنها: أننا من خلال مشاهدتنا لهذه الكميات الهائلة التي تمتلئ بها الأسواق العالمية من اللحوم الحمراء، والدجاج وغيره يستبعد أن تأتي الذكاة الشرعية بشروطها على أفرادها كلها لأنها تذبح وتعلب آلياً، ما لم تثبت مشروعيتها بدليل قطعي أو ظني راجح.

ومنها: أن الفساد والتحلل من الالتزامات الدينية والأحكام الشرعية هو الغالب، وقد غلبت على الناس الموازين المادية في هذا الزمان، وقلت الأمانة والصدق، فلا يعتمد على أقوال هؤلاء المصدرين لهذه اللحوم، ولا على ما يكتبونه من عبارات تجارية براقة على بضائعهم من قبيل **(ذبح على الطريقة الإسلامية)** أو إثبات كلمة **(حلال)**، لاسيما وقد وجد بعض هذه العبارات **(ذبح على الطريقة الإسلامية)** مكتوبة على **علب السمك**؛ وهو لا يحتاج إلى ذكاة، مما يدل على أن هذه الكتابة إنما هي عبارة عن دعاية مكذوبة يقصد بها مجرد ترويج هذه اللحوم وابتزاز الأموال بالباطل.

ومنها: أن الثابت يقينا أن النصارى لا يذكرون اسم الله عند الذبح، والقول الراجح عند أهل العلم: أن التسمية شرط لحل ذبائح أهل الكتاب.

ومنها: أنه لم يكن لقول من أباح هذا النوع من اللحوم من مستند سوى التمسك بعموم الآية: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ وهذا العموم مخصوص بالنصوص الكثيرة، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ﴾ وبقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾ وبالقواعد الفقهية التي تدل على أنه إذا اجتمع حظر وإباحة غلب جانب الحظر(١١٢).

هذا ما أمكنني التوصل إليه، وأسال الله تعالى أن ينفعني بما قدمت وينفع المسلمين به، وأسال الكريم المنان أن يعفو عني إن أخطأت، وان يتقبلني إن أصبت، انه عفو كريم.

وأشهد الله ثم أشهدكم أني قد بلغت، والله خير الشاهدين.

الخاتمة

الحمد لله في البدء والختام والصلاة والسلام على سيد الأنام، سيدنا محمد وآله وصحبه، بعد هذه الجولة الممتعة في رحاب البحث عن حكم من أحكام شريعتنا، يتعلق

بحكم اللحوم المستوردة من بلدان غير إسلامية، فقد اشتمل البحث على جوانب متعددة أوجز أهمها فيما يأتي:

١- المقدمة التي تضمنت موجزا لمحتوى البحث.

٢- تعريف أهم المصطلحات الواردة في البحث وبيان حكم الذكاة وحكمتها.

٣- توضيح ضوابط الذبح الشرعي وشروطه.

٤- بيان من تحل لنا ذبيحته ومن لا تحل.

٥- ذكرنا الضوابط الشرعية في حل ذبائح أهل الكتاب.

٦- تطبيق ضوابط الذبح الشرعي على واقع اللحوم المستوردة.

٧- بيان الحكم الشرعي في اللحوم المستوردة.

٨- ثم ختمنا البحث بالخاتمة والتوصيات.

وفي الختام نسال الله تعالى ان يوفقنا لما فيه صلاح امتنا وخدمة ديننا؛ انه جواد كريم، والحمد لله رب العالمين وصلاته وسلامه على حبيبه المصطفى وآله وصحبه وسلم.

التوصيات

يمكن تلخيص التوصيات فيما يأتي:

١-أن تهتم الشعوب الإسلامية وحكوماتها بالإكثار من تربية الحيوانات والدواجن، والعمل على تسهيل، وتوفير كل مستلزمات ذلك، وان تستورد اللحوم المذبوحة من دول إسلامية، فهناك الكثير من المجازر المتطورة ويتم الذبح فيها وفق الطريقة الشرعية، مثل تركيا والسعودية وسوريا والعراق... وغيرها.

٢-الاهتمام بالجانب الصحي في حظائر الحيوانات وحقول الدواجن والجوانب الزراعية بوجه عام، وتوجيه العاملين فيها وتزويدهم بالإرشادات المهمة. ونشر التوعية في وسائل الإعلام بالأضرار الصحية لهذه اللحوم المستوردة، التي لم تتوافر فيها الشروط الصحية والشرعية.

٣-أن تمنع الدول الإسلامية المستوردين من استيراد اللحوم من بلاد غير إسلامية، ومنع استخدام العبارات على أغلفة اللحوم المستوردة إلا بعد التحقق من مصداقيتها.

٤-العمل على الاكتفاء الذاتي للدول الإسلامية، وذلك من خلال الإكثار من إقامة مجازر في البلاد العربية والإسلامية، وتحت إشراف خبراء أمناء من المسلمين، وتخصيص ميزانية مناسبة لذلك لإنشاء تلك المجازر الشرعية ويكون العمال فيها مسلمين، وعلى قدر من الأمانة والعلم بطريقة الذبح الشرعي، ويتم اختيار مشرفين أمناء، من أصحاب الخبرة والاختصاص بأحكام التذكية الشرعية، للإشراف على تذكية الحيوانات، وتشجيع إقامة المجازر الأهلية ودعمها.

٥-قيام مجالس الإفتاء والمرجعيات الدينية بواجباتها على الوجه المطلوب، ويتم عقد ندوات يدعى إليها المسؤولون عن المجازر والمستوردون للحوم وممثليهم لتوضيح أهمية الحالة، وكيفية التعامل الشرعي مع ذلك، والتقيد بالفتاوى الصادرة بهذا الخصوص.

هوامش البحث

[1] الحج: ١١.

[2] لسان العرب: لمحمد بن مكرم بن منظور (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط١: ١٤/ ٢٨٨.

[3] ينظر: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل: محمد بن عبد الرحمن المغربي أبو عبد الله (ت٩٥٤هـ)، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٩٨هـ: ٣/ ٢٠٨؛ والفقه الإسلامي وأدلته: د.وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٦م: ٤/ ٢٧٥٨.

[4] ينظر: الكافي في فقه ابن حنبل: لأبي محمد عبد الله بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت: ١/ ٤٧٧- ٤٧٨؛ والكافي لابن عبد البر: أبي عمر يوسف بن عبد الله القرطبي (ت٤٦٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ: ١/ ١٧٩؛ والمفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم: د.عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣م: ٣/ ٢٠؛ والملخص الفقهي: للفوزان: ٢/ ٤٦٧.

[5] ينظر: مغني المحتاج: ٤/ ٢٦٥- ٢٧٠؛ وكشاف القناع: ٦/ ٢٠٣؛ ومطالب أولي النهى: ٦/ ٣٢٨؛ الصيد والتذكية في الشريعة الإسلامية: د.عبد الحميد حمد العبيدي، دار الرسالة للطباعة، بغداد، ١٩٧٥م: ص٤١٨.

[6] مواهب الجليل: ٣/ ٢٠٨.

[7] ينظر المبسوط: لشمس الدين السرخسي، دار المعرفة، بيروت: ١٢/ ٢-٣؛ والهداية شرح البداية: لأبي الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني: ٤/ ٦٢.

[8] ينظر: المبسوط: لشمس الدين السرخسي: ١٢/ ٢؛ والهداية: ٤/ ٦٢؛ والفقه الإسلامي وأدلته: ٤/ ٢٦٠٣- ٢٦٠٧.

[9] النووي: أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي النووي الشافعي ولد (٦٣١هـ) وتوفي (٦٧٦هـ)، له العديد من المؤلفات في اللغة وآدابها والحديث وعلومه والفقه وأصوله والتفسير والتصوف وغير ذلك. تنظر ترجمته في طبقات الشافعية: للسبكي: ٥/ ١٦٥؛ وللأسنوي: ٢/ ٤٧٦؛ والنجوم الزاهرة: لأبي المحاسن الأتابكي: ٧/ ٢٧٨.

[10] ينظر: شرح صحيح مسلم: للنووي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ: ٣/ ١٢٣؛ والفقه الإسلامي وأدلته: ٤/ ٢٧٥٩.

(١١) النحل: ١١٤.

(١٢) ينظر: مواهب الجليل: ٣/ ٢٠٨؛ وروضة الطالبين: لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، تحقيق: الشيخ عادل احمد والشيخ علي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م: ٢/ ٥٠٥؛ والفقه الإسلامي وأدلته: ٤/ ٢٧٧٥- ٢٧٧٦.

(١٣) ينظر: لسان العرب لابن منظور، مادة (ذبح).

(١٤) ينظر: حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء: ٣/ ٤٢٣.

(١٥) ينظر: مختار الصحاح للرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت٦٦٦هـ)، دار الرسالة، الكويت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م: ص٦٧٤.

(١٦) ينظر: طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية: الشيخ نجم الدين بن حفص النسفي (ت٥٣٧هـ)، المطبعة العامرة، مصر: ص٢١٥.

(١٧) ينظر: لسان العرب لابن منظور: ٤/ ٥٩٢، مادة عقر؛ ومختار الصحاح: ١/١٨٧؛ والنهاية في غريب الأثر: ٣/ ٢٧١.

(١٨) ينظر: النهاية في غريب الأثر: ٣/ ٢٧١؛ وشرح صحيح مسلم للنووي: ١٣/ ١٢٦؛ وفتح الباري: ٩/٦٢٩.

(١٩) ينظر: روضة الطالبين: ٢/ ٥٠٥- ٥١٨.

(٢٠) ينظر: الكافي في فقه ابن حنبل: ١/٤٧٧.

(٢١) المائدة: ٥.

(٢٢) هو: أبو عبد الله احمد بن محمد بن حنبل الشيباني، احد أئمة المذاهب الأربعة، احد تلاميذ الإمام الشافعي، له العديد من المؤلفات أهمها المسند، توفي ببغداد ودفن فيها سنة ٢٤١هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء: لشمس الدين الذهبي (ت٧٤٨هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١١، ١٤٢٢هـ: ١١/ ١٧٧؛ ووفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: لأبي العباس شمس الدين بن خلكان (ت٦٨١هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة، مصر، ط١، ١٣٦٧هـ: ١/ ٨٧.

(٢٣) صحيح البخاري: ٥/ ٢٠٩٦، برقم ٥١٨٢، باب ما انهر الدم.

(٢٤) هو: عبد الله بن عباس بن عبد المطلب، ولد في الشعب قبل الهجرة بثلاث، دعا له النبي ﷺ؛ حتى سمي بترجمان القران وحبر الأمة، (ت٦٨هـ). ينظر: الإصابة في تمييز الصحابة:

لابن حجر احمد بن علي العسقلاني (ت٨٥١هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ: ٤/ ١٤١.

[٢٥] الكافي في فقه ابن حنبل: ٤٧٧/١.

[٢٦] ينظر: المجموع: للنووي: ٩/ ٧١، ٧٥؛ وروضة الطالبين: ٢/ ٥٠٥- ٥١٨؛ وبدائع الصنائع: للكاساني: ٥/ ٤٥- ٤٦؛ ومواهب الجليل للحطاب: ٣/ ٢٠٨؛ والفقه الإسلامي وأدلته: ٤/ ٢٧٦٣.

[٢٧] ينظر: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق: للزيلعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م: ٦/ ٤٥٩؛ والفقه الإسلامي وأدلته: ٤/ ٢٧٦٣.

[٢٨] هو: رافع بن خديج بن رافع بن عدي بن يزيد الأنصاري الخزرجي المدني صاحب النبي ﷺ. استصغر يوم بدر وشهد أحدا والمشاهد وأصابه سهم يوم أحد فانتزعه فبقي النصل في لحمه إلى أن مات (ت٧٤هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء: ٣/ ١٨١.

[٢٩] صحيح البخاري: ٣/ ١١١٩، برقم ٢٩١٠، باب ما يكره من ذبح الإبل والغنم؛ ومسلم: ٣/ ١٥٥٨، برقم ١٩٦٨، باب جواز الذبح بكل ما انهر الدم.

[٣٠] ينظر: شداد بن أوس بن ثابت بن المنذر بن حرام أبو يعلى وأبو عبد الرحمن الأنصاري النجاري الخزرجي، من فضلاء الصحابة وعلمائهم، أحد بني مغالة وهم بنو عمرو بن مالك ابن النجار، وشداد هو ابن أخي حسان بن ثابت (ت٥٨هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء: ٢/ ٤٦٠- ٤٦٤.

[٣١] صحيح مسلم: ١٥٤٨/٣، برقم ١٩٥٥.

[٣٢] المائدة: ٣.

[٣٣] المائدة: ٤.

[٣٤] الأنعام: ١٢١.

[٣٥] هو: النعمان بن ثابت الكوفي، فقيه أهل العراق، وإمام أصحاب الرأي، رأى من الصحابة انس بن مالك، وروى عن نافع مولى ابن عمر، وعطاء بن أبي رباح، من تلاميذ حماد بن سليمان (ت١٥٠هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء: ٦/ ٣٩٠- ٤٠٢.

[٣٦] هو: أبو عبد الله مالك بن انس الاصبحي المدني، إمام دار الهجرة واحد أئمة المذاهب المعتمدة، من تلاميذه الإمام الشافعي له عدة مؤلفات أهمها الموطأ، توفي بالمدينة ودفن فيها

سنة ١٧٩هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء: ٨/ ٤٨؛ وتهذيب الأسماء واللغات: للنووي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٦م: ٢/ ٣٨٧.

(٣٧) ينظر: تبيين الحقائق: ٦/ ٤٥٠.

(٣٨) هو: راشد بن سعد الحبراني ويقال المقرائي الفقيه محدث حمص يروي عن سعد بن أبي وقاص ومعاوية بن أبي سفيان وغيرهما، (ت١١٣هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء: ٤/ ٤٩٠- ٤٩٢.

(٣٩) السنن الكبرى للبيهقي: ٩/ ٢٤٠، رقم الحديث (١٨٦٧٤)، باب من ترك التسمية وهو ممن تحل ذبيحته.

(٤٠) هي: زوج النبي ﷺ بنت أبي بكر الصديق أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أم عبد الله حبيبة رسول الله ﷺ من أكبر فقهاء الصحابة كان فقهاء أصحاب رسول الله ﷺ يرجعون إليها تفقه بها جماعة، بنى بها النبي ﷺ في شوال بعد وقعة بدر فأقامت في صحبته ثمانية أعوام وخمسة أشهر فكانت أحب نسائه إليه ونزلت الآيات في تبرئتها مما رماها به أهل الإفك وعاشت خمسا وستين سنة حدث عنها جماعة من الصحابة (ت٥٧هـ). ينظر: تذكرة الحفاظ: ١/ ٢٧؛ والعبر في خبر من غبر: لشمس الدين محمد بن احمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق: د.صلاح الدين المنجد، الكويت، ط٢، ١٩٨٤م: ١/ ٦٢.

(٤١) سنن الدار قطني: ٤/ ٢٩٦ رقم (٩٩)، باب الصيد والذبائح والأطعمة؛ سنن الدارمي: ٢/ ١١٤، رقم (١٩٧٦)؛ وسنن ابن ماجه: ٢/ ١٠٥٩، رقم (٣١٧٤)، باب التسمية عند الذبح.

(٤٢) هو: أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي المطلبي، أحد أئمة المذاهب الأربعة، ولد بغزة سنة (١٥٠هـ)، مات أبوه وهو صغير فحملته أمه إلى مكة وهو ابن سنتين لئلا يضيع نسبه فنشأ بها وقرأ القرآن وهو ابن سبع سنين وحفظ الموطأ وهو ابن عشر وأفتى وهو ابن ثماني عشرة سنة، له عدة مصنفات أهمها الأم والرسالة (٢٠٤هـ). ينظر: البداية والنهاية: ١٠/ ٢٥١- ٢٥٢؛ والعبر في خبر من غبر: ١/ ٣٤٣. وشذرات الذهب: عبد الحي بن احمد بن محمد العكري الحنبلي (ت١٠٨٩هـ)، دار ابن كثير، دمشق، ط١، ١٤٠٦هـ: ٢/ ٩.

(٤٣) قليوبي وعميرة: ص٢٤٥.

(٤٤) كتاب الأم: للإمام الشافعي محمد بن ادريس (ت٢٠٤هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م: ٢/٢٢٧، كتاب التسمية والذبائح، باب تسمية الله عز وجل عند إرسال ما يصطاد؛ وروضة الطالبين: ٢/ ٤٧٣.

(٤٥) كتاب الأم للشافعي: ٢/١٣١، باب ذبائح أهل الكتاب.

(٤٦) ينظر: روضة الطالبين وعمدة المفتين: للنووي: ٣/٢٠٥؛ ورحمة الأمة: ص١١٨.

(٤٧) المجموع شرح المهذب: للنووي: ٩/٧٨.

(٤٨) بدائع الصنائع: ١/٤٦.

(٤٩) أحكام أهل الذمة: ١/٢٤٩؛ وانظر حاشية المقنع: ٣/٥٤١.

(٥٠) النحل: ١١٥.

(٥١) أحكام أهل الذمة: ١/ ٢٤٩- ٢٥٠.

(٥٢) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: ٢/١١٠.

(٥٣) المصدر السابق نفسه.

(٥٤) المائدة: ٣.

(٥٥) الأنعام: ١٢١.

(٥٦) الأم: ٢/١٩٦.

(٥٧) الحديث أخرجه سعيد وروي مرفوعا عن النبي ﷺ. ينظر: السنن الكبرى للبيهقي: ٩/ ٢٧٨، رقم ١٨٩٠٥؛ ومصنف ابن أبي شيبة: ٤/ ٢٥٥، رقم ١٩٨٣٢؛ وتلخيص الحبير: ٤/ ١٣٤، رقم ١٩٣٧ وضعفوه.

(٥٨) هو: عبد الرحمن بن صخر من أحفظ رواة الحديث، صحابي جليل من قبيلة دوس، اسلم عام خيبر (ت٥٨هـ). ينظر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب: يوسف بن عبد الله المعروف بابن عبد البر القرطبي (ت٤٦٣هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ؛ وتهذيب الأسماء واللغات للنووي: ٢/ ٥٤٦؛ والبداية والنهاية: ٨/ ١٠٣؛ وسير أعلام النبلاء: ٢/ ٥٧٨؛ وشذرات الذهب: ٢/ ٩.

(٥٩) رواه أبو داود: ٣/ ١٠٣، رقم ٢٨٢٦؛ وعون المعبود: ٨/ ١٨؛ وفيض القدير: ٦/ ٣٣٢ وفيه عمرو بن برق وهو مجروح.

(٦٠) ينظر: تبيين الحقائق: ٦/ ٤٥٥؛ الملخص الفقهي للفوزان: ٢/ ٤٦٩.

(٦١) ينظر: بدائع الصنائع: ٥/ ٦٠؛ والمبسوط للسرخسي: ١٢/ ٣؛ والمغني: ٩/ ٣٩٨؛ والمدونة: ٢/ ٦٦؛ وروضة الطالبين، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٦م: ٢/ ٤٧٣.

(٦٢) ينظر: تبيين الحقائق: ٦/ ٤٥٠؛ المختصر: ص٣٣.

(٦٣) هو: الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الخزرجي القرطبي صاحب كتاب التذكرة بأمور الآخرة والتفسير الجامع لأحكام القرآن، (ت٦٧١هـ). ينظر: شذرات الذهب: ٥/ ٣٣٥.

(٦٤) الجامع لأحكام القرآن: للقرطبي: ٤/ ٤٤.

(٦٥) ينظر: مغني المحتاج: ٤/ ٢٦٦- ٢٦٨؛ والمنتقى على الموطأ: ٢/ ١١٢.

(٦٦) ينظر: مغني المحتاج: ٣/ ١٨٧.

(٦٧) الصادق هو: الإمام أبو عبد الله جعفر الصادق بن محمد الباقر بن زين العابدين بن علي ابن الحسين بن علي بن أبي طالب، الهاشمي العلوي، وأمه فروة بنت القاسم بن ابي بكر الصديق، فهو علوي الأب بكري الأم (ت١٤٨هـ). ينظر: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم: لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي (ت٥٩٧هـ)، دار صادر، بيروت، ط١، ١٣٥٨ه: ٨/ ١١٠؛ وشذرات الذهب: ١/ ٢٢٠.

(٦٨) ينظر: المختصر النافع في فقه الإمامية: ص٢٥١؛ وهامش الفقه الإسلامي وأدلته: ٤/ ٢٧٦٢؛ وتبيين الحقائق: ٦/ ٤٤٩.

(٦٩) المجوس: أمَّة من الناس، ومجوس كلمة فارسية، تنسب إليه ديانة المجوس، وهو رجل من فارس وصف بأنه صغير الأذنين، وضع ديناً ودعا إليه العرب وغيرهم، والمجوس يعتقدون بنبوة زرادشت ونزول الوحي عليه. ينظر: المصباح المنير: ص٢٢٩؛ والقاموس المحيط: ٢/٢٥٠؛ وتفسير المنار: ٦/ ١٨٦.

(٧٠) موطأ الإمام مالك: ٢٧٨/١، برقم ٦١٦، باب جزية أهل الكتاب والمجوس؛ ومسند البزار ٢٦٤/٣، برقم ١٠٥٦.

(٧١) الأم: ٤/ ٢٥٨.

(٧٢) الأطعمة وأحكام الصيد والذبائح للفوزان: ١٤٨- ١٤٩.

(٧٣) الفقه الإسلامي وأدلته: ٤/ ٢٧٦٠.

(٧٤) المائدة: ٥.

(٧٥) تفسير ابن كثير: ٤٨٦/١.

(٧٦) هو: الإمام العلامة شيخ المفسرين أبو محمد عبد الحق بن الحافظ أبي بكر غالب بن عطية المحاربي الغرناطي، حدث عن أبيه وغيره، كان إماما في الفقه وفي التفسير وفي العربية، ذكياً فطناً مدركاً، من أوعية العلم (ت٥٤١هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء: ١٩/ ٥٨٧.

(٧٧) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية: ١٥٨/٢.

(٧٨) هو: أنس بن مالك أبو حمزة النجاري الأنصاري الخزرجي خادم النبي ﷺ سكن البصرة (ت٩٢هـ)، وقد عاش مائة سنة إلا سنة. ينظر: التاريخ الكبير: لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري (٢٥٦هـ)، تحقيق: السيد هاشم الندوي، دار الفكر، بيروت، ط٢: ٢/ ٢٧.

(٧٩) أخرجه البخاري: ٢/ ٩٢٣، رقم الحديث ٢٤٧٤.

(٨٠) هو: أبو سعيد عبد الله بن مغفل المزني نزل البصرة له صحبه؛ كان له تسعة أولاد منهم زياد وسعيد (ت٥٩هـ). ينظر: التاريخ الكبير للبخاري: ٥/ ٢٣؛ والثقات: للبستي أبي حاتم محمد بن حبان بن احمد التميمي (ت٣٥٤هـ)، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٧٥م: ٣/ ٢٣٦.

(٨١) صحيح مسلم: ١٣٩٣/٣، برقم ١٧٧٢.

(٨٢) ينظر: المغني لابن قدامة: ٩/ ٣١١؛ فتاوى ابن تيمية: ٣٥/ ٢١٨؛ المجموع للنووي: ٩/ ٧٤- ٧٥.

(٨٣) ينظر: الإنصاف للمرداوي: ١٠/ ٣٨٧؛ والمغني: ٩/ ٢٧٧.

(٨٤) ينظر: المجموع للنووي: ٩/ ٧١.

(٨٥) السنن الكبرى للبيهقي: ٩/ ٢١٦، رقم (١٨٥٧٩، ١٨٥٨٠)، باب ما جاء في ذبائح بني تغلب؛ ومسند الشافعي: ١/ ٣٤٠، ٣٥٣؛ ومصنف عبد الرزاق: ٤/ ٤٨٥، باب ذبيحة أهل الكتاب.

(٨٦) مجموع الفتاوى: ٣٥/ ٢٢٣-٢٢٤.

(٨٧) هو: العلامة الحافظ أبو بكر بن العربي محمد بن عبد الله بن محمد القاضى الإشبيلى ولد سنة ٤٦٨هـ ورحل مع أبيه إلى المشرق، جمع وصنف وبرع في الأدب والبلاغة وبعد صيته،

وكان أبو بكر أحد من بلغ رتبة الاجتهاد، وصنف في الحديث والفقه والأصول وعلوم القرآن والأدب والنحو والتواريخ واتسع حاله وكثر أفضاله ومدحته الشعراء. ينظر: تذكرة الحفاظ: ٤/ ١٢٩٤.

(٨٨) أحكام القرآن لابن العربي المالكي: ٥٥٤/٢.

(٨٩) تاريخ الأستاذ محمد عبده: ٦٨٢/١.

(٩٠) مجلة المنار: ٦/ ٧٧١، ٨١٢، ٩٢٧.

(٩١) تفسير المنار: ٢/ ٢٠٠- ٢١٧.

(٩٢) أحكام القرآن لابن العربي: ٥٣٢/٥.

(٩٣) من علماء الأزهر، بكالوريوس في الحقوق، له كتاب (اللحوم) وهو عبارة عن أبحاث مختلفة في الذبح والصيد واللحوم المحفوظة.

(٩٤) ينظر: كتاب اللحوم لعبد الله علي حسين: ص٧٥.

(٩٥) مجلة المجتمع: العدد ٤١٤، تحت عنوان: حول شرعية ذبح الدجاج في الدنمارك.

(٩٦) مجلة الدعوة، الرياض، العدد ٦٧٣، وفيها مقال كتبه الدكتور محمود الطباع (طبيب بيطري درس في ألمانيا الغربية).

(٩٧) مجلة البحوث الإسلامية، العدد السادس.

(٩٨) نقلا عن مجلة البحوث الإسلامية، العدد السادس.

(٩٩) المصدر نفسه.

(١٠٠) الجامعة الإسلامية في بغداد، كما ذكر الأستاذ الدكتور عبد المنعم الهيتي عميد كلية الشريعة والقانون.

(١٠١) برنامج خاص عن الذبح الشرعي على فضائية المشكاة وكان مقدم البرنامج يركز على التكبير والتسمية.

(١٠٢) كما ورد في كتاب الدكتور غلام مصطفى خان رئيس جمعية أطباء المسلمين في بريطانيا، وتقرير الدكتور، محمد نسيم رئيس وقف المسجد الجامع في مدينة برمنجهام.

(١٠٣) نقلا عن مجلة البحوث الإسلامية، العدد السادس، نقلا عن مجلة الصراط: مجلة شهرية تصدرها (جمعية الشباب المسلم بالدانمرك).

(١٠٤) مجلة الصراط: مجلة شهرية تصدرها (جمعية الشباب المسلم بالدانمرك).

(١٠٥) هو: عدي بن حاتم الطائي وأمه النوار بنت برمكة بن عكل ويكنى أبا طريف، قدم على رسول الله ﷺ فأسلم وحسن إسلامه، وثبت حين ارتد كثير من الناس؛وحضر فتح المدائن وشهد مع علي الجمل وصفين والنهروان (ت٦٨هـ). ينظر: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم لابن الجوزي: ٦/ ٧٥- ٧٨.

(١٠٦) صحيح البخاري: ٥/ ٢٠٩٠، رقم (٥١٦٨)، باب إذا وجد مع الصيد كلبا آخر؛ وصحيح مسلم: ٣/ ١٥٢٩، رقم ١٩٢٩، باب الصيد بالكلاب المعلمة.

(١٠٧) صحيح مسلم: ٣/ ١٥٣١، رقم ١٩٢٩، باب الصيد بالكلاب المعلمة.

(١٠٨) المصدر نفسه.

(١٠٩) ينظر: أحكام أهل الذمة: ١/ ٢٥٣.

(١١٠) ينظر: الأطعمة وأحكام الصيد والذبائح للفوزان: ص١١٠- ١١١ نقلا عن فتاوى ابن تيمية بتصرف ٣٥/ ٢١٢.

(١١١) ينظر: شرح العمدة لابن تيمية: ٣/ ١٣٢؛ ومجموع الفتاوى: ٢٥/ ٣٣١ و٣٥/ ٢١٢.

(١١٢) ينظر: بدائع الصنائع: ٤/ ١٢؛ والمغني: ٩/ ٢٩٩.

المصادر والمراجع

بعد القرآن الكريم

- أعلام الموقعين عن رب العالمين: لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم الجوزية الدمشقي (ت٧٥١هـ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.
- الأم: للإمام الشافعي محمد بن ادريس (ت١٥٠هـ)، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٣٩٣هـ.
- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن (ت٨٨٥هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٣٩٣هـ.
- أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء: قاسم بن عبد الله بن أمير علي القونوي (ت٩٧٨هـ)، تحقيق: د.أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي، نشر دار الوفاء، جدة، ط١، ١٤٠٦هـ.

- ✍ بحوث فقهية معاصرة: د.عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.
- ✍ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: علاء الدين الكاساني (٥٨٧هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٢م.
- ✍ تاريخ الأستاذ الأمام محمد عبده، دار المعرفة، بيروت.
- ✍ تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق: للعلامة فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، دار المعرفة، بيروت، ط٢.
- ✍ تفسير ابن كثير: إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ.
- ✍ تفسير القرآن الحكيم المعروف بـ(تفسير المنار): الأستاذ محمد رشيد رضا، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت– لبنان، ط٢.
- ✍ الجامع لأحكام القرآن: لأبي عبد الله محمد بن احمد الأنصاري القرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- ✍ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: محمد بن احمد بن عرفة الدسوقي (ت١٢٣٠هـ)، محمد علي صبيح، ١٩٣٤م.
- ✍ حاشية رد المحتار على الدر المختار: محمد أمين الشهير بابن عابدين، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٩٧٩م.
- ✍ حاشية قيلوبي وعميرة على منهاج الطالبين: للنووي، المكتب الإسلامي، بيروت.
- ✍ رحمة الأمة في اختلاف الأئمة: للشيخ أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن الدمشقي الشافعي (ت٧٩٠هـ).
- ✍ روضة الطالبين: لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، تحقيق: الشيخ عادل احمد والشيخ علي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.
- ✍ سنن ابن ماجة: لمحمد بن يزيد أبي عبد الله القزويني (ت٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.

✍ سنن البيهقي الكبرى: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

✍ سنن الترمذي: لمحمد بن عيسى أبي عيسى الترمذي السلمي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: احمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

✍ سنن الدار قطني: علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي (ت٣٨٥هـ)، المحقق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

✍ سنن النسائي الكبرى: أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي (ت٣٠٣هـ)، تحقيق: د.عبد الغفار سليمان البنداري, سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

✍ صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبدا لله البخاري (ت٢٥٦هـ)، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

✍ صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

✍ الصيد والتذكية في الشريعة الإسلامية: د.عبد الحميد حمد العبيدي، دار الرسالة للطباعة، بغداد، ١٩٧٥م.

✍ طبقات الحنابلة: للقاضي أبى الحسين محمد بن أبى يعلى الحنبلي (ت٥٢١هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت.

✍ طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية: الشيخ نجم الدين بن حفص النسفي (ت٥٣٧هـ)، المطبعة العامرة، مصر.

✍ فتاوى اللجنة الدائمة: مجلة البحوث الإسلامية، العدد السادس.

✍ الفروع وتصحيح الفروع: محمد بن مفلح المقدسي أبو عبد الله (ت٧٦٢هـ)، تحقيق: أبو الزهراء حازم القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.

✍ الفقه الإسلامي وأدلته: د.وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط٩، ٢٠٠٦م.

✍ القاموس المحيط: للفيروز آبادي: محمد بن يعقوب، دار الفكر، بيروت، ١٩٨٣م.

✍ القوانين الفقهية: محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي (ت٧٤١هـ).
✍ الكافي في فقه ابن حنبل: لأبي محمد عبد الله بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت.
✍ الكافي لابن عبد البر: أبي عمر يوسف بن عبد الله القرطبي (ت٤٦٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.
✍ كشاف القناع: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، تحقيق: هلال مصلحي، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤٠٢هـ.
✍ اللباب شرح كتاب القدوري: للشيخ عبد الغني الميداني، مطبعة صبيح، القاهرة.
✍ لسان العرب: لمحمد بن مكرم بن منظور (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط١.
✍ المبدع في شرح المقنع: إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي أبو إسحاق (ت٨٨٤هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠هـ.
✍ مجلة البحوث الإسلامية، العدد السادس.
✍ مجلة المجتمع الكويتية، مقالاً عن اللحوم المستوردة، نشرته في العدد ٤١٤.
✍ مجموع الفتاوى: لأبي العباس احمد عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد الرحمن محمد قاسم النجدي، مكتبة ابن تيمية.
✍ المجموع شرح المهذب: محيى الدين بن شرف (٦٧٦هـ)، تحقيق: محمود مطرحي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
✍ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز.
✍ مختار الصحاح للرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت٦٦٦هـ)، دار الكويت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
✍ المستدرك على الصحيحين: محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.

✍ مسند الإمام احمد: الإمام احمد بن حنبل الشيباني (ت٢٤١هـ)، تحقيق: الشيخ شعيب الارناؤوط، ط١، ١٤٢٠هـ.

✍ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي: احمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، بيروت.

✍ المعجم الأوسط: للطبراني أبي القاسم سليمان بن احمد الطبراني (ت٣٦٠هـ)، مكتبة المعارف، الرياض، ١٩٨٥م.

✍ المعجم الكبير: للطبراني، تحقيق: عبد المجيد السلفي، مطبعة الزهراء، الموصل.

✍ المغني مع الشرح الكبير: للإمام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن احمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ.

✍ المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية: د.عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

✍ المقنع: لابن قدامة موفق الدين عبد الله بن احمد المقدسي، وحاشيته بخط الشيخ سلمان بن الشيخ عبد الله بن الشيخ محمد بن عبد الوهاب، المطبعة السلفية، القاهرة.

✍ الملخص الفقهي: صالح بن فوزان الفوزان، مكتبة الصفدي، الرياض، ١٤١١هـ.

✍ المهذب في فقه الإمام الشافعي: إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق (ت٤٧٦هـ)، دار الفكر، بيروت.

✍ مجلة المجتمع الكويتية: مقالاً عن اللحوم المستوردة، نشرته في العدد ٤١٤.

✍ مواهب الجليل لشرح مختصر خليل: محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي أبو عبد الله المعروف بالحطاب (ت٩٥٤هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

✍ موطأ مالك: للإمام أبي عبد الله مالك بن انس الأصبحي (ت١٧٩هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر.

✍ مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: للشيخ شمس الدين محمد الخطيب الشربيني (ت٩٧٧هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.

✍ موقع أهل الحديث: www.ahlalhdeeth.com

العلة في تسبيع غسل الإناء من ولوغ الكلب

دراسة أصولية فقهية معللة بالطب الحديث

د.إبراهيم عبد الرزاق محمود

كلية العلوم الإسلامية/ جامعة بغداد

د. محمود إبراهيم عبد الرزاق

كلية القانون- الرمادي/ جامعة الأنبار

المقدمة

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه أجمعين وبعد:

فان الله تعالى لم يشرع حكما إلا وفيه نفع محض لهذه الأمة، ولا يوجد حكم في الشريعة الإسلامية إلا وفيه مصلحة دنيوية أو أخروية، أو دنيوية وأخروية في آن واحد، وان إعجاز الشريعة الإسلامية أنها الحاكمة لأفعال العباد وأنها يصلح العمل بها في كل زمان ومكان، وان هذا الإعجاز يظهر يوما بعد يوم، قال تعالى ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾(1).

وهذا البحث محاولة متواضعة للربط بين أحكام الشريعة الإسلامية وتطور العلم الحديث ليظهر لنا جليا الإعجاز العلمي في القران الكريم والسنة النبوية لنقر على وجه اليقين القاطع أن الشريعة الإسلامية شريعة متطورة مع ثبات مبادئها وأنها صالحة للعمل بها في كل زمان ومكان.

ومن أسرار الإعجاز العلمي في الشريعة الإسلامية تأييد العلم الحديث الحقيقة الشرعية التي أمرنا بها النبي ﷺ قبل أكثر من (١٤٠٠ عام) في قوله «**طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أُولاهن بالتراب**»(2) ليضع بين أيدينا حكما شرعيا مهماً فيه مصلحة الإنسانية كلها إن هي عملت بأمر نبيها ﷺ، ونسلط الضوء على هذا الحديث الشريف من نواح ثلاث وهي الأصولية والفقهية وكذلك من الناحية الطبية، وقد أسمينا هذا البحث (العلة في تسبيع غسل الإناء من ولوغ الكلب، دراسة أصولية- فقهية معللة بالطب الحديث)، واقتضى أن يكون هذا البحث مقسماً على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم العلة عند الأصوليين ويتضمن ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف العلة لغةً واصطلاحاً.

المطلب الثاني: أقسام العلة من حيث بناء الحكم عليها.

المطلب الثالث: شروط العلة.

المبحث الثاني: حكم تطهير الإناء من ولوغ الكلب عدداً وتتريباً وتضمن ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حكم طهارة الإناء من ولوغ الكلب.

المطلب الثاني: حكم تعدد الغسلات.

المطلب الثالث: حكم تتريب الإناء.

وأما المبحث الثالث فعُنون بـ(العلة في التطهير من ولوغ الكلب في الشريعة الإسلامية والعلم الحديث) وتضمن مطلبين:

المطلب الأول: العلة في التطهير من ولوغ الكلب في الشريعة الإسلامية.

المطلب الثاني: العلة في التطهير من ولوغ الكلب في العلم الحديث.

وقد ختمنا هذا البحث بخاتمة أوجزنا فيها خلاصة النتائج التي توصلنا إليها في كل مسالة من مسائل هذا البحث، ثم أردفناها بقائمة لأهم المصادر والمراجع التي اعتمدناها في هذا البحث.

هذا ونسأل الله تعالى أن يتقبل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم وان يجعله في صحيفة أعمالنا وان ينفعنا به وينفع به المسلمين، ﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾.

المبحث الأول
مفهوم العلة عند الأصوليين

المطلب الأول: تعريف العلة لغةً واصطلاحاً

أولاً- العلة لغةً:

للعلة عدة معانٍ عند أهل اللغة لكن أشهرها وأقربها إلى المعنى المراد أن العلة تعني إما:

١. السبب: وفيها يقول ابن منظور «هذا علة لهذا أي سبب له»[٣].

٢. أو المرض المؤثر الذي يشغل صاحبه عن وجهه بان يعرض للإنسان عارض فيصبح معلولا فيشغله عن حاله الأول[٤].

٣. أو هي «عبارة عن معنى يحل بالمحل فيتغير المحل بلا اختيار»[٥].

واقرب المعاني مناسبة إلى معنى العلة بالمعنى الأصولي هو العلة بمعنى السبب كما سيأتي.

ثانياً- العلة اصطلاحاً:

للعلماء عدة أقوال في تعريفاتهم للعلة نذكر أهمها:

١. هي: «عبارة عما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداءً، مثل البيع للملك»[٦] أي أن بداية سبب التمليك البيع.

٢. هي: «ما ثبت الحكم بثبوتها وانتفى بانتفائها»[٧].

٣. وعرفها الإمام الشافعي بأنها «كل حكم لله أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله بأنه حُكم به لمعنى من المعاني فنزلت نازلة ليس فيها نص، حُكِم فيها حكم النازلة المحكوم فيها إذا كانت في معناها»[٨].

٤. أما علماؤنا المعاصرون فعرفوا العلة بأنها «الوصف الظاهر المنضبط الذي ربط به الشارع الحكم وبناه عليه»[٩].

أو أنها: «الوصف الظاهر المنضبط المشتمل على المعنى المناسب لشرعية الحكم»[١٠]، وعرفت أيضا بأنها «الوصف الظاهر المنضبط الذي يكون مظنة وجود الحكمة»[١١]، وتعرف أيضا بأنها «ما ظهر وانضبط مما جعله الشارع موجبا للحكم ومعرفا له»[١٢].

والذي يبدو أن علماءنا المعاصرين اختلفوا في تعريفاتهم للعلة وكل حسب ما فهم من معناها المراد منها على أنهم لم يخرجوا عن المعنى الذي قال به الأقدمون، ولهذا اتفقوا على الشطر الأول من التعريف بان العلة هي: الوصف الظاهر المنضبط...، واختلفوا في الشطر الثاني على اختلاف تعبيراتهم مع أن المعنى المراد واحد وهو ما يبنى عليه الحكم وجودا وعدما، وهو سر ارتباط الحكم بعلته، فلأجل انضباطها وظهورها صح بناء الحكم عليها، والذي يبدو والله اعلم أن التعريف الراجح للعلة: أنها كل ما كان ظاهرا منضبطا مما جعله الشارع موجبا للحكم ومعرفا له فيوجد الحكم بوجوده وينتفي بانتفائه.

المطلب الثاني: أنواع العلة من حيث بناء الحكم عليها

تنقسم العلة من حيث بناء الحكم عليها على قسمين:

أولاً- العلة المنصوصة:

وهي: التي دل عليها النص صراحة أو ضمنا، مثال ذلك تعليل القران الكريم تقسيم الفيء بعدم جعله حكرا على الأغنياء من المسلمين فقال تعالى ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ ﴾[١٣] ولفظ (كي) هنا يفيد التعليل باتفاق المفسرين والفقهاء والأصوليين فجاءت العلة منصوصا عليها، وكذلك جعل الله تعالى حماية الإنسان علة لوجوب القصاص فقال ﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ١٧٩ ﴾[١٤] ولهذا من ظن انه سيُقتل لا يقدم على القتل فكان القصاص ردعا للقاتل عن فعله وان إزهاق روح بريئة يقابلها إزهاق روح القاتل[١٥].

ثانياً- العلة المستنبطة:

وهي: التي لم يرد ذكرها صراحة في نص الحكم بأي صيغة من صيغ التعليل وإنما يستنتجها المجتهد من طبيعة الحكم وموضوعه وفقا للقواعد المعتبرة وما يتماشى مع قواعد اللغة العربية وما يقضي به السياق[١٦].

ويمثل لذلك بان الله تعالى جعل حماية الأموال علة عقوبة السرقة فقال ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ ﴾[١٧]، فالمجتهد يستنبط الحكم عن طريق العلة من قوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا ١٠ ﴾[١٨] فعن طريق القياس على الأكل يوسع النص حتى يشمل كل سبب آخر من أسباب إتلاف الأموال كالإحراق وغيره في الحكم المذكور في الآية ما دامت العلة واحدة وهي حماية الأموال، مع أن هذه العلة لم يرد ذكرها في النص وإنما استنبطها الفقهاء من ثنايا النص ومعانيه المتعددة التي يبنى عليها الحكم وجوداً وعدماً[١٩].

المطلب الثالث: شروط العلة

لاشك أن مباحث العلة دقيقة ومنضبطة وذلك راجع إلى منهج العلماء- رحمهم الله تعالى- في ضبط الأحكام من خلال ضبط عللها، وبعد أن عرفنا العلة وعلمنا أهم أنواعها من حيث بناء الأحكام عليها لا بد لنا من الوقوف على ابرز شروطها، وقد بحث العلماء- قديماً وحديثا- شروط العلة بحثا استوفوا فيها كل ما يتعلق بالعلة وبما يضبطها ليصح بناء الحكم عليها وجوداً وعدماً، فهناك من العلماء من أوصل تلك الشروط إلى عشرين شرطا كالإمام الآمدي- رحمه الله تعالى-[٢٠]، وأوصلها الإمام الزركشي- رحمه الله تعالى- إلى أربعة وعشرين شرطا[٢١]، وبحثها مفصلاً الدكتور عبد الحكيم عبد الرحمن السعدي حتى أوصلها إلى ستة وثلاثين شرطا[٢٢] ونذكر منها خمسة شروط وهي:

١. أن تكون وصفاً ظاهراً- أي مدركا بإحدى الحواس فلا يصح الاحتجاج بالوصف الخفي.
٢. أن تكون وصفاً منضبطاً أي لا تختلف باختلاف الموصوف.
٣. أن تكون وصفاً مناسباً- فلا يصح أن تكون وصفا من الأوصاف الاتفاقية التي لا يعقل لها علاقة بالحكم ولا حكمته.
٤. أن تكون وصفاً متعدياً- فلا يصح أن تكون العلة قاصرة على الأصل الذي ورد به النص.
٥. أن تكون وصفاً معتبراً عند الشارع بان لا يرده نص ولا إجماع، ولم يقم دليل من الشارع على إلغائه.

وقد ارجع الأستاذ الدكتور مصطفى الزلمي- وفقه الله لكل خير- شروط العلة جميعَها إلى ثلاثة شروط فقط وهي:

١. أن تكون حسب الظن الغالب للمجتهد في كلٍ من المقيس والمقيس عليه بدرجة متساوية أو متفاوتة.
٢. أن لا تكون العلة ملغاة في الفرع بنص صريح، فلا تقاس البنت على الابن للتسوية بينهما في الميراث فان الشارع قد ألغى هذه المصلحة بقوله تعالى ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ ﴾[٢٣].
٣. أن لا يكون للعلة مانع يمنعها من التأثير على الحكم المقيس ولذا لا يقاس الأب القاتل لولده في القصاص على القاتل غير الأب بجامع علة الحفاظ على الحياة، والمانع من

تعدي الحكم إلى الأب الأبوة المانعة من القصاص؛ لأنه سبب في وجود الولد فلا يمكن أن يكون الولد سببا في نهاية أبيه[٢٤].

المبحث الثاني
حكم تطهير الإناء من ولوغ الكلب عددا وتتريبا

تمهيد:

الولـوغ: هو أن يشرب الحيوان بطرف لسانه أو يدخل لسانه فيه فيحركه، وقال ثعلب: هو أن يدخل لسانه في الماء وغيره من مائع فيحركه، والشرب والولوغ كلاهما بمعنى واحد والحديث ورد باللفظين لكن الشرب اخص من الولوغ فلا يقوم مقامه.

وهل مفهوم الشرط في قوله ﷺ «**إذا ولغ الكلب...**» يقتضي قصر الحكم على ذلك؟ فإذا قلنا أن الأمر بالغسل للتنجيس يتعدى الحكم إلى اللحس واللعق مثلا، وعليه ذكر الولوغ هنا للتغليب وليس مقيدا بشرط الولوغ فذكر الإناء خرج مخرج الغالب لا للتقييد، وعليه فتلحق أعضاء الكلب بلعابه من حيث النجاسة لان لعابه متولد من جسمه لان فمه اشرف أعضائه لكثرة ما يلهث ويوجب الطهارة، فباقي أعضائه بالتطهير أولى[٢٥].

المطلب الأول: حكم غسل الإناء من ولوغ الكلب

اختلف الفقهاء في غسل الإناء من ولوغ الكلب على ثلاثة مذاهب وهي:

المـذهب الأول: وجوب غسل الإناء من ولوغ الكلب وهو قول أبي هريرة وابن عباس وعروة بن الزبير وبه قال ابن سيرين وطاووس وعمرو بن دينار والاوزاعي والليث وأبو ثور وأبو عبيد وإسحاق.

واليه ذهب جمهور الفقهاء منهم: أبو حنيفة وقول للإمام مالك وهو مذهب الإمام الشافعي والإمام احمد. وهو مذهب أهل الظاهر والزيدية والأمامية والإمام الطبري[٢٦]، وقولهم بوجوب الغسل دليل على نجاسة الكلب.

واستدلوا بما يأتي:

١. قال رسول الله ﷺ: «**طهور إناء أحدكم إذا ولغ الكلب فيه أن يغسله سبع مرات...**»[٢٧] وفيه روايات متعددة روتها كتب الصحاح والسنن على اختلاف تصانيفها.

والاستدلال بهذا الحديث من وجهين:

الأول: إن أمر النبي ﷺ بالغسل والتطهير إما أن يكون من حدث أو نجس وليس المقصود هنا الحدث إذ الحدث يكون حكميا كنجاسة الجنب فتعين النجس ولهذا وردت العبادة بغسل الإناء من ولوغ الكلب[٢٨].

الثاني: إن المقصود بالطهارة هنا الطهارة الحقيقية وليست اللغوية لان حمل اللفظ الوارد عن النبي ﷺ على حقيقته الشرعية أولى من حمله على المعنى اللغوي، ولا فرق بين أن يكون الإناء الذي ولغ فيه الكلب أن يكون فيه طعام أو غيره من حيث وجوب الغسل للأمر بذلك[٢٩].

٢. قال رسول الله ﷺ: «**إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليرقه ثم ليغسله سبع مرات**»[٣٠].

والاستدلال بهذا الحديث من وجهين:

الأول: انه إذا كان لعابه نجسا وهو عرق فمه ففمه نجس ويستلزم ذلك نجاسة سائر بدنه ذلك لان لعابه جزء من فمه وفمه اشرف ما فيه فبقية بدنه أولى[٣١]، ولهذا قال الإمام البيهقي في قوله ﷺ «**فليرقه**» دلالة على نجاسة سؤره[٣٢].

الثاني: إن أمر النبي ﷺ بإراقة الماء الذي ولغ فيه الكلب دليل على نجاسته، فلو كان طاهرا لما أمر بإراقته لما فيه من الإضاعة والتبذير والنبي ﷺ ابعد الناس عن ذلك، ولكن لنجاسة الكلب أمر عليه الصلاة والسلام بإراقة سؤره وغسل الإناء الذي ولغ فيه[٣٣].

٣. صحح الدارقطني موقوفا: عن أبي هريرة رضي الله عنه في الكلب يلغ في الإناء قال رضي الله عنه: يراق ويغسل سبع مرات[٣٤].

قال المباركفوري: «هذا أرجح وأقوى إسنادا من قوله وفعله المذكورين المخالفين لحديثه المرفوع»[٣٥] فما وافق الحديث المرفوع وان كان موقوفا مقدم على قوله وفعله المذكورين، ولهذا وجب غسل الإناء من ولوغ الكلب[٣٦].

المذهب الثاني: يستحب غسل الإناء من ولوغ الكلب تعبدا لا لنجاسة الكلب، وهو مشهور قول الإمام مالك- رحمه الله تعالى- وبه قال عكرمة وحكي هذا عن الحسن البصري وقول لعروة بن الزبير[٣٧].

واستدلوا بما يأتي:

١. قال الله تعالى ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾[٣٨].

وجه الدلالة:

إن الصيد لا يخلو أن يتلوث بريق الكلاب ومع هذا لم نؤمر بالغسل، وإنما قال تعالى (فَكُلُوا۟)[٣٩].

وأجيب عن هذا بما يأتي:

أ. إن إباحة الأكل مما امسكن لا تنافي وجوب تطهير ما تنجس من الصيد، وعدم ذكر الأمر بالغسل هنا للاكتفاء بما في عموم أدلة تطهير النجس[٤٠].

ب. إن غاية ما تدل عليه الآية الترخيص في صيد الكلاب ولم تدل على طهارة سؤره[٤١]، على أننا نعلم يقينا انه لا يمكن أكل صيد الكلب إلا بعد غسله وطبخه وصنعه طعاما وهذا لا شك سيحتاج إلى تمرير الماء عليه فيطهر بذلك، وعدم ذكر الآية له لأنه من المعلوم بداهة فلا يحتاج إلى ذكره.

ج. إن هناك خلافاً معروفا: وهو انه هل يجب غسل ما أصابه الكلب أم لا؟ فان لم نوجبه فهو معفو للحاجة والمشقة في غسله، بخلاف الإناء للأمر الصريح بذلك[٤٢].

٢. عن ابن عمر ﷺ انه قال: «كانت الكلاب تبول وتقبل وتدبر زمان رسول الله ﷺ في المسجد فلم يكونوا يرشون شيئا من ذلك»[٤٣].

وجه الدلالة:

إن من شان الكلاب أنها تتبع مواضع المأكول وكان بعض الصحابة لا بيوت لهم إلا المسجد فلا يخلو أن يصل لعابها إلى بعض أجزاء المسجد، وقد قيل: إن أبوال الحيوانات كلها طاهرة إلا الآدمي، وان الكلب- عند من يقول بطهارته- يؤكل لحمه وكل ما يؤكل لحمه طاهر[٤٤].

وأجيب عن هذا بما يأتي:

أ. إن الكلاب كانت تبول في مواطنها خارج المسجد ثم تقبل وتدبر فيه، إذ لم يكن على المسجد في ذلك الوقت غلق، ويبعد أن تُترك الكلاب تنتاب المسجد حتى تمتهنه بالبول فيه[٤٥].

ب. ورُدّ أيضا بان البول مجمع على نجاسته فلا يصلح حديث بول الكلاب في المسجد حجة يُعارض بها الإجماع[٤٦]، قال الإمام البيهقي: «اجمع المسلمون على نجاسة بول الكلب»[٤٧].

ج. إن مجرد إقبال الكلاب وإدبارها لا يدل على الطهارة لان لها مواضع خارج المسجد[٤٨] ومسجد النبي ﷺ ارفع من أن ترتاده الكلاب لأجل ذلك، ومعنى هذا أنها قد ترد المسجد لكن يبعد أن يتخذ المسجد لهذا الغرض.

د. وأجيب أيضا: بان طهارة المسجد متيقنة لان من شرائط صحة الصلاة الوقوف على مكان طاهر، وما ذكر مشكوك فيه، والقاعدة تقول: اليقين لا يزول بالشك[٤٩].

هـ. إن في قوله ﷺ: «... **فليُرقه**...» دليل على نقض قول من زعم أن الماء طاهر، والأمر بغسل الإناء تعبد إذ غير جائز أن يأمر النبي ﷺ بإراقة ماء طاهر لما فيه من التبذير، فدل على نجاسة سؤر الكلب[٥٠].

و. ويمكن التوفيق بين حديث ابن عمر ﷺ هذا وبين أدلة المذهب الأول القائل بنجاسة سؤر الكلب: بان دلالة هذا الحديث لا تعارض منطوق الحديث الوارد في الأمر بالغسل من ولوغ الكلب، فالكلاب كانت تقبل وتدبر في المسجد أو قرب المسجد لعدم إمكان الاحتراز عنها في ذلك الوقت وهذا لا ينافي وجوب غسل ما ولغ فيه الكلب للأمر بذلك[٥١].

ز. ومن أدلة التوفيق بين القولين– أيضا–: إن ورود الكلاب في المسجد كان في ابتداء الحال على أصل الإباحة، ثم ورد الأمر بتكريم المساجد وتطهيرها وجعل الأبواب عليها، فالورود كان مباحا ثم حُظِر والمانع مقدم على المقتضي[٥٢].

ح. و يؤكد نجاسة سؤر الكلاب وأبوالها قول ابن عمر ﷺ السابق «لم يكونوا يرشون» ففيه دلالة على أن جفاف الأرض يفيد تطهيرها ولولا أنهم يعلمون ذلك ما تركوها تقبل وتدبر[٥٣].

ط. ويمكن التوفيق أيضا: بان هذا الحديث كان قبل الأمر بالغسل من ولوغ الكلاب وما تأخر ناسخ لما تقدم بالاتفاق، أو أن أبوالها خفي مكانها فمن تيقنه لزمه غسله[٥٤].

٣. إن النبي ﷺ سئل عن الحياض التي بين مكة والمدينة تردها الكلاب والسباع فقال: «لها ما أخذت في بطونها ولنا ما بقي شراب وطهور»(٥٥).

وجه الدلالة: إن قول النبي ﷺ «**لنا ما بقي شراب وطهور**» دليل على طهارة سؤر الكلاب وأن الماء لا ينجس إلا إذا تغير احد أوصافه المعتبرة.

وأجيب عن هذا: بان هذا الحديث اتفق المحدثون على ضعفه(٥٦) فلا يقوى على معارضة ما ثبت عن النبي ﷺ من أمره بإراقة الماء وتطهير الإناء الذي ولغ فيه الكلب الثابت في الصحيحين وغيرهما– كما تقدم–.

٤. إنما يستحب غسل الإناء من ولوغ الكلب لطهارته، وإنما قالوا بالغسل للأمر بذلك وحمل على الندب لأنه اقل مراتب الطلب ولان الماء لم يتغير فلا يجب إراقته كما لا يجب تطهير الإناء الذي ولغ فيه، ووجه الندب فيه انه حيوان فلا يجب غسل الإناء من ولوغ أصل ذلك الحيوان(٥٧).

ولهذا قال المالكية: (يُغسل تعبداً) وجعلوا علة ندب الإراقة والغسل من باب تعليل العام بالخاص؛ لأن التعبد أن يطلب الشارع أمرا غير معقول المعنى والطلب اعم، فكون الغسل تعبدا هو المشهور ولذا قالوا باستحباب غسل الإناء تعبدا لقولهم بطهارة الكلب، فهو أشبه بأعضاء الوضوء الطاهرة تغسل تعبدا(٥٨).

وأجيب عن هذا بما يأتي:

أ. إن الأمر بالغسل أمر معقول المعنى وهو النجاسة، فلو لم يكن الكلب نجسا لما أمر النبي ﷺ بإراقة الماء الذي ولغ فيه الكلب وغسل الإناء من ذلك(٥٩).

ب. انه لو كان الأمر بالغسل والتطهير هنا يفيد الندب لوردت الغسلات فيه على جهة الفضل كالوضوء الذي يرد على أعضاء الجسم وليس كذلك فالقياس مع الفارق فجسم الإنسان طاهر وجسم الكلب نجس والفرق واضح(٦٠).

ج. اتفق الفقهاء على انه لا يلزم غسله إلا عند الاستعمال فكان ذلك دليلا على نجاسة الكلب لا طهارته لأنه لا يحل لنا استعمال الأنجاس إلا بعد تطهيرها ولا يطهر الإناء إلا بالغسل الذي أمر به النبي ﷺ(٦١).

د. مع أن الإمام مالكاً– رحمه الله تعالى– يقول بطهارة الكلب واستحباب تطهير الإناء من ولوغه فقد روى ابن القاسم عنه انه كان يقول: «لا خير فيما ولغ فيه الكلب ولا يُتوضأ به أحب إليّ»[٦٢].

المذهب الثالث: يجب غسل الإناء من ولوغ الكلب بقيد أن يكون غير مأذون فيه بان يكون ضاريا او كلب بادية وهو رواية ابن وهب عن الإمام مالك– رحمه الله تعالى[٦٣].

ومعنى هذا أن الكلب المأذون فيه سؤره طاهر وغسل الإناء من ولوغه فيه على وجه الاستحباب تعبدا.

واستدلوا لقولهم بهذا: بان الكلب الحضري غالبا ما يكون معلما وهو الذي يباح اتخاذه وهذا ما يشهد له العقل والنظر، وعلة ذلك أن ما لم يبح اتخاذه وما كان مأمورا بقتله لا يصح أن يتعبد فيه بشيء لان ما أمر الله تعالى بقتله في حكم المعدوم، أما ما أُبيح لنا اتخاذه للصيد والماشية أمرنا– على وجه الاستحباب– بغسل الإناء من ولوغه[٦٤].

وأجيب عن هذا بما يأتي:

بان حديث النبي ﷺ لم يفرق بين المأذون فيه وغيره بقوله «**إذا ولغ الكلب**»[٦٥] فلم يقيد الحديث بالمأذون أو غيره وحمل النص على عمومه واجب عند عدم ورود التخصيص، بدليل أن اللفظ ورد عاما بأنه لفظ جنس اتصلت به (أل الاستغراقية) واتفق الأصوليون انه يفيد العموم، ولما لم يرد مخصص صحيح لهذا العموم بقي على عمومه[٦٦].

القول الراجح:

بعد استعراض أقوال العلماء في هذه المسالة وعرض أدلتهم ومناقشتها فالذي يبدو: رجحان ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول وهو وجوب غسل الإناء من ولوغ الكلب لنجاسته وذلك للأدلة الصحيحة المصرحة بذلك، ولاسيما وقد أمكن التوفيق بين الأقوال، بأن ورود الكلاب في المسجد كان في ابتداء الحال على أصل الإباحة، ثم ورد الأمر بتطهير المساجد وجعل الأبواب عليها، ولا خلاف بان ما تأخر ناسخ لما تقدم، كما أن إدبار الكلاب وإقبالها لا يدل على أنها تبول داخل المسجد وان صرحت الرواية بذلك فتحمل على ما قبل المنع[٦٧] إذ لا يُظن بأصحاب النبي ﷺ أنهم لا يتحرزون عن مثل هذه الأنجاس ولاسيما أنهم ثبت عندهم الحديث الصحيح الآمر بالغسل وهذا لا ينافي وجوب غسل ما أصابه الكلب بفمه.

ودعوى المالكية: أن الأمر بالغسل من ولوغ الكلب مقيد بالمنهي عن اتخاذه دون المأذون فيه يحتاج إلى ثبوت تقدم النهي عن الاتخاذ على الأمر بالغسل والى قرينة تدل على أن المراد ما لم يؤذن في اتخاذه لان الظاهر في (اللام) في قوله (الكلب) تفيد الجنس ولتعريف الماهية وهو يفيد العموم بالاتفاق والله اعلم(٦٨).

المطلب الثاني: حكم تعدد الغسلات

لا خلاف بين الفقهاء في الأمر الوارد بغسل الإناء من ولوغ الكلب فقد ثبت ذلك في الصحيح كما تقدم ومع اتفاقهم على تطهير الإناء- وجوبا أو استحبابا- إلا أنهم اختلفوا في عدد الغسلات التي يغسل منها الإناء الذي ولغ فيه الكلب فذهبوا في ذلك إلى مذهبين:

المذهب الأول: يجب غسل الإناء الذي ولغ فيه الكلب سبع مرات وهو مروي عن أبي هريرة وابن عباس وعروة بن الزبير وطاووس وعمرو بن دينار والاوزاعي والشافعي، وقول للإمام احمد والإمام مالك وبه قال إسحاق وأبو ثور وأبو عبيد وداود(٦٩).

واستدلوا بما يأتي:

١. عن أبي هريرة ﷺ قال: إن رسول الله ﷺ قال: «**إذا شرب الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً**»(٧٠).

وجه الدلالة:

إن النبي ﷺ علق طهارة الإناء بغسله سبع مرات ولهذا لا يطهر إذا كانت الغسلات دون هذا العدد، وإنما وردت العبادة في غسل نجاسته سبعاً تعبداً وهذا موضع الخصوص من عموم النجاسات(٧١).

٢. وعنه ﷺ أيضا: انه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليُرقه ثم ليغسله سبع مرات**- وفي رواية- **طهور إناء أحدكم إذا ولغ الكلب فيه أن يغسله سبع مرات**»(٧٢).

وجه الدلالة: إن تعدد الروايات عن النبي ﷺ في إيجاب الغسلات السبع دليل على عدم إجزاء اقل من هذا العدد وهو أمر تعبدي لا يصح تمام العبادة إلا به، كما أن أصل الغسل معقول المعنى وهو النجاسة وإذا كان أصل المعنى معقولا قلنا به، كما انه إذا وقع في التفاصيل ما لا يعقل معناه من التفصيل لم ينقض لأجله التأصيل(٧٣).

المذهب الثاني: يجب غسل الإناء من ولوغ الكلب ثلاث مرات. وهو مذهب الإمام أبي حنيفة- رحمه الله تعالى- والزيدية والإمامية، وبه قال عطاء ومعمر والزهري، وفي رواية عن أبي حنيفة حتى يغلب على الظن انه قد طهر وهو قول الليث ابن سعد والثوري(٧٤).

واستدلوا بما يأتي:

١. عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال في الكلب يلغ في الإناء: «**انه يغسله ثلاثا أو خمسا أو سبعا**»(٧٥).

وجه الدلالة:

إن طهارة النجاسات كافة تجزئها الغسلات الثلاث ولا فرق بين لعاب الكلب وغيره من النجاسات، كما أن الحديث محمول على استحباب التسبيع.

ومن وجه آخر: أن حديث الغسلات السبع محمول على حالة الأمر بالقتل فلما نُهي عن قتلها نسخ ذلك(٧٦).

٢. روى الدار قطني موقوفا على أبي هريرة ﷺ: انه يغسل من ولوغ الكلب ثلاث مرات، وقد أفتى بثلاث غسلات(٧٧).

وهذه الرواية مؤيدة لمذهب الحنفية وتؤكد الرواية الأولى، وفتوى الراوي إذا وافقت عمله تدل على أن ذلك الفعل هو الراجح؛ فالعبرة بما رأى لا بما روى تحسينا للظن به عن مخالفة النص فعمله بخلاف ما رواه دال عندهم على النسخ(٧٨).

وأجيب عن الدليلين معاً بما يأتي:

أ. انه يحتمل أن يكون أفتى بذلك لاعتقاده ندبية السبع لا وجوبها أو كان نسي ما رواه، ومع الاحتمال لا يثبت النسخ؛ لأن الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال ضعف به الاستدلال(٧٩).

ب. ثبت عن أبي هريرة ﷺ انه أفتى بالغسل سبعا والرواية الموافقة للسبع أرجح من الرواية المخالفة لها من حيث الإسناد ومن حيث النظر، أما النظر فظاهر لان السبع أكثر طهارة من الثلاث، وأما الإسناد فالرواية الموافقة وردت من رواية حماد بن زيد عن أيوب عن ابن سيرين عن أبي هريرة ﷺ وهذا من اصح الأسانيد، أما الرواية المخالفة فمن رواية عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء عن أبي هريرة ﷺ وهذا الإسناد دون الأول في القوة بكثير(٨٠).

ج. ثبت في الصحيح تسبيع الغسلات عن غير أبي هريرة ﷺ كعبد الله بن المغفل ﷺ فلا تكون مخالفة فتياه قادحة في رواية غيره، وعلى كل حال فلا حجة في قول أحد مع قول رسول الله ﷺ[٨١].

د. إن عمل الراوي وفتواه بخلاف حديث رواه ليس بقادح في صحته ولا مانع من الاحتجاج به عند جمهور الفقهاء والمحدثين والأصوليين، وإنما يرجع إلى قول الرواي عند الإمام الشافعي وغيره من المحققين إذا كان قوله تفسيرا للحديث ليس مخالفا لظاهره ومعلوم أن هذا لا يجيء في مسألتنا فكيف نجعل السبع ثلاثا[٨٢]؟

والذي عليه جمهور الفقهاء والأصوليين: أن العبرة برواية الراوي لا برأيه لاحتمال أن يكون نسي ما روى فأفتى بخلافه ولا يثبت النسخ بمجرد الاحتمال[٨٣].

هـ. إن هذا ليس بثابت عن أبي هريرة ﷺ فلا يقبل دعوى من نسبه إليه بل نقل ابن المنذر عنه وجوب الغسل سبعا وابن المنذر إمام أهل هذا الفن في نقل مذاهب العلماء من الصحابة والتابعين[٨٤].

و. أما قولهم بان رواية (تسبيع الغسلات) محمولة على حالة الأمر بالقتل فلما نُهي عن قتلها نُسخ ذلك فيجاب عنه: بان النسخ لا يثبت بالحدس والرأي بل ظاهر رواية عبد الله بن مغفل ﷺ في صحيح مسلم أمر بالتسبيع من ولوغها بعد النهي عن قتلها[٨٥] فانه قال فيه (أمر رسول الله ﷺ) بقتل الكلاب، ثم قال: ما بالهم وبال الكلاب ثم رخص في كلب الصيد وكلب الغنم وقال ﷺ: «**إذا ولغ الكلب في الإناء فاغسلوه سبع مرات**»[٨٦].

ومن جهة أخرى: أن الأمر بقتلها كان في أوائل الهجرة والأمر بالغسل متأخر جدا، لأنه من رواية أبي هريرة وعبد الله بن مغفل ﷺ وقد ذكر ابن المغفل انه سمع النبي ﷺ يأمر بالغسل وكان إسلامه سنة سبع كابي هريرة ﷺ بل السياق الوارد في صحيح مسلم ظاهر في أن الأمر بالغسل كان بعد الأمر بقتل الكلاب[٨٧].

ز. انه لا حجة في الموقوف مع صحة المرفوع ولا يقدم ذلك عليه بالاتفاق[٨٨].

ح. أما سند الحديث فأجاب عنه الإمام النووي بأنه ضعيف باتفاق الحفاظ[٨٩].

ط. انه لا يجوز أن ينقل عن أبي هريرة خلاف ما رواه وشهد به النبي ﷺ وقد رواه عنه جمهور الثقات، لان في تركه ما رواه وشهد به على رسول الله ﷺ من غير أن يحكى عنه ما ينسخه جرحة ومثلبة، وحاشا للصحابة ﷺ من ذلك فهم أطوع الناس لله ورسوله

ﷺ، وقد رد الإمام الشافعي قولهم هذا: بأنه غير لازم لان الحجة في السنة لا فيما خالفها ولم يصل إلينا قول أبي هريرة في تثليث الغسلات إلا من جهة أخبار الآحاد كما وصل إلينا المسند من جهة أخبار الآحاد العدول والحجة في المسند بالاتفاق(٩٠).

ي. أما قولهم بان الأمر بالتسبيع يقتضي الندب فأجيب عنه: بأنه ضعيف لان الأمر حقيقته الوجوب وانه يجب على الفور حتى يصرفه عن الوجوب صارف، وذهب أكثر أهل العلم من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء إلى وجوب التسبيع من ولوغ الكلب(٩١).

٣. استدلوا على وجوب الغسلات الثلاث: بان العذرة اشد في النجاسة من سؤر الكلب ولم يقيد بالسبع فيكون الولوغ كذلك من باب أولى(٩٢).

وأجيب عن هذا: بأنه لا يلزم من كونها اشد منه في الاستقذار أن لا يكون اشد منها في تغليظ الحكم، كما انه قياس في مقابلة النص وهو فاسد الاعتبار(٩٣) قال الإمام النووي: «وأما قياسهم على سائر النجاسات فلا يلتفت إليه مع هذه السنن الصحيحة المتظاهرة على مخالفته»(٩٤).

٤. قال رسول الله ﷺ: «**إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليُرقه وليغسله ثلاث مرات**»(٩٥).

وأجيب عنه: بقول ابن الهمام في هذا الحديث: «فيه الحسين بن علي الكرابيسي، وقال: ولم يرفعه غير الكرابيسي، والكرابيسي لم أجد له حديثا منكرا غير هذا»(٩٦).

القول الراجح:

بعد عرض أدلة المذهبين في تعدد الغسلات ومناقشة تلك الأدلة فالذي يبدو: رجحان ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول وهو وجوب غسل الإناء من ولوغ الكلب سبع مرات وذلك لصحة ما استدلوا به من أحاديث ولاسيما اثبتوا صحة رواية أبي هريرة قولا وفعلا، وتعليق النبي ﷺ تمام صحة طهارة الإناء من ولوغ الكلب سبع مرات دليل صريح على انه لا تصح طهارة الإناء بدون هذا العدد للأمر الثابت عن النبي ﷺ والله اعلم.

المطلب الثالث
حكم تتريب الإناء

التتريب: هو غسل الإناء بالتراب بان يخلط التراب في الماء حتى يتكدر، والتعفير: التمريغ بالتراب(٩٧) وكلاهما بمعنى واحد، ومع اتفاق الفقهاء على تطهير الإناء من ولوغ

الكلب- بغض النظر عن عدد الغسلات- فإنهم اختلفوا في حكم تتريب الإناء وتعفيره على مذهبين:

المذهب الأول: يجب تتريب الإناء من ولوغ الكلب بواحدة من الغسلات السبع والأفضل أن تكون الأولى، وهو مذهب جمهور العلماء منهم الإمام الشافعي والإمام احمد واليه ذهب الإمامية، وفي قول للإمام احمد الثامنة بالتراب(٩٨).

واستدلوا بما يأتي:

١. عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات أُولاهن بالتراب»(٩٩).

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ علق تمام طهارة الإناء من ولوغ الكلب أن يُترَّب في إحدى الغسلات بالتراب والأفضل أن تكون الأولى موافقة للنص؛ ولأن تتريب الأخيرة من الغسلات يحتاج إلى غسلة أخرى لتنظيفه(١٠٠).

٢. عن عبد الله ابن المغفل ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا ولغ الكلب في الإناء فاغسلوه سبع مرات وعفروه الثامنة في التراب»(١٠١).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ نص على كون تمريغ الإناء بالتراب من تمام طهارته وان تكون الغسلة الثامنة.

وأجيب عن هذا: بأنه لا خلاف بين القائلين بالتطهير سبعا في وجوب التتريب لكن الأولى أن تكون الغسلة الأولى لأنه إذا كانت الثامنة فسيحتاج إلى غسلة أخرى.

ومن جهة أخرى: أن المراد بالحديث: اغسلوه سبع مرات إحداهن بماء وتراب، فيكون التراب مع الماء بمنزلة الغسلتين وهذا التأويل محتمل فيقال به للجمع بين الروايات المشهورة (سبع مرات) فإذا أمكن حمل هذه الرواية على موافقتها صرنا إليه.

أما سبب عدم قول بعض الفقهاء بالغسلة الثامنة بالتراب مع أنها توافق النص كالإمام الشافعي فنقل عنه انه قال: هو حديث لم أقف على صحته ولكن هذا لا يثبت العذر لمن وقف على صحته سيما وقد قال: إذا صح الحديث فهو مذهبي، وقد ثبت هذا الحديث كما في صحيح مسلم- رحمه الله تعالى-(١٠٢).

المذهب الثاني: لا يجب تتريب الإناء من ولوغ الكلب بأي واحدة من الغسلات وهو مذهب الحنفية وقول للإمام مالك– رحمه الله تعالى– واليه ذهب الزيدية(١٠٣).

واستدلوا بما يأتي:

١. إن قوله ﷺ «إذا ولغ الكلب في إناء احكم فاغسلوه سبعا وعفروه الثامنة بالتراب»(١٠٤) محمول على ابتداء الحال منعا لهم عن الاقتناء ولهذا فان التعفير ليس بواجب، كما انه لم يذكر الأئمة هذه الرواية في مسانيدهم(١٠٥).

وأجيب عن هذا بما يأتي:

أ. بما أجيب عن أدلة المذهب القائل بوجوب الغسلات الثلاث: من أن هذا الحديث متأخر عن حديث الثلاث غسلات وان الغسلات السبع نسخت الغسلات الثلاث وليس العكس(١٠٦).

ب. أما رواية هذا الحديث فقد رواه الحفاظ المتقنون كما في صحيح مسلم وغيره، وإذا لم يحفظ عن الإمام مالك– رحمه الله تعالى– فقد حفظه غيره من الثقات وليس من لم يحفظ حجة على من حفظ بل أن من حفظ حجة على من لم يحفظ(١٠٧).

٢. واستدلوا أيضا بان طرق التتريب مضطربة ضعيفة لم يعول عليها الإمام مالك مع كونها تخالف عمل أهل المدينة(١٠٨).

وأجيب عن هذا بما يأتي:

أ. إن رواية «أُولاهن بالتراب...، وعفروه الثامنة بالتراب» ثبتت صحيحة برواية الثقات عن أبي هريرة منهم: أبن سيرين وأبو رافع وأيوب السختياني والحسن البصري ورواياتهم كلها صحيحة وحسنة ولا باس بها(١٠٩).

ب. إن هذه الزيادة– (أولاهن بالتراب...، وعفروه الثامنة بالتراب)– زيادة الثقة وهي مقبولة، و زيادة الثقة يتعين المصير إليها إذا لم تقع منافية، كما أن هذا الحديث مجمع على صحته(١١٠).

ج. أما الاعتراض بان رواية التتريب مضطربة لأنها ذكرت بألفاظ مضطربة وهي (أُولاهن، وأُخراهن، وإحداهن، والسابعة، والثامنة) والاضطراب يوجب الإطّراح.

فأجيب عنه:

«بان المقصود حصول التتريب في مرة من المرات وبان (إحداهن) مبهمة و(أُولاهن) معينة وكذلك (أُخراهن)، و(السابعة) و(الثامنة)، ومقتضى حمل المطلق على المقيد أن تحمل المبهمة على إحدى المرات المعينة، ورواية (أولاهن) أرجح من حيث الأكثرية والأحفظية، ومن حيث المعنى أيضا لان تتريب الآخرة يقتضي الاحتياج إلى غسلة أخرى لتنظيفه- كما مر- وقد نص الشافعي على أن الأُولى أَولى»(١١١).

د. أما عدم عمل أهل المدينة له فأجيب عنه: بأنه لا ينفي وجوب العمل بحكم إذا ثبت دليله وقد ثبت هذا الحديث صحيحا من غير طريق الإمام مالك- رحمه الله تعالى-.

هـ. ويمكن الجمع بين القولين- تداركا للتعارض-: بأنه لما كان التراب جنسا غير الماء جعل اجتماعهما في المرة الواحدة معدودا باثنتين وان قوله «**وعفروه الثامنة بالتراب**» ظاهر في كونها غسلة مستقلة، لكن لو وقع التعفير في أوله قبل ورود الغسلات السبع كانت الغسلات ثمانية ويكون إطلاق الغسلة على التتريب من باب المجاز، وهذا ما يرجح تعيين التراب في الأولى الثابتة في الصحيح(١١٢).

و. قد يكون الحديث محمولا على من نسي التراب فيكون التقدير «... **سبع مرات إحداهن بالتراب**» عند النسيان في الابتداء، كما وردت عن أبي هريرة ﷺ «**فان لم يعفروه في إحداهن فعفروه الثامنة**»، وإمكان هذا الجمع بين الروايات أولى من إلغاء بعضها(١١٣).

ز. ومن طرق التوفيق بين القولين: انه يحتمل أن يكون جعلها ثامنة لان التراب جنس غير جنس الماء فجعل اجتماعهما في المرة الواحدة معدودا باثنتين(١١٤).

القول الراجح:

بعد عرض قول المذهبين بادلتهما فالذي يبدو: رجحان ما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول وهو وجوب التتريب ويستحب أن يكون التتريب في أول الغسلات، لان رواية (أُولاهن) أرجح من حيث الأكثرية والأحفظية والمعنى، ولان تتريب الأخيرة يحتاج إلى غسلة بعدها فالأولى أَولى وأرجح والله اعلم(١١٥).

المبحث الثالث
العلة في التطهير من ولوغ الكلب في الشريعة الإسلامية والعلم الحديث

المطلب الأول: العلة في تطهير الإناء في الشريعة الإسلامية

استنبط الفقهاء والأصوليون من طهارة ولوغ الكلب عدة غسلات بالماء إحداهن بالتراب عللا خالها العلماء أنها سر تشريع هذا الحكم فجاءت هذه العلل أدلة أخرى إلى جانب قوله ﷺ: «**إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فاغسلوه سبع مرات أولاهن بالتراب**»(١١٦) واهم هذه العلل ما يأتي:

الأولى: العلة في ذلك أن النبي ﷺ أراد أن ينفرهم من اقتنائها والسبب: انه ﷺ وعده جبريل عليه الصلاة والسلام أن يأتيه فلم يأته فقال النبي ﷺ **أم والله ما اخلفني**، فظل رسول الله ﷺ يومه ذلك، ثم وقع في نفسه جرو كلب تحت فسطاط فأمر به فأُخرج، فاتاه جبريل عليه السلام فقال: اجل ولكنا لا ندخل بيتا فيه كلب فأصبح رسول الله ﷺ فأمر بقتل الكلاب ثم ثبت عنه ﷺ النهي عن قتلها ونسخه(١١٧).

الثانية: إن الحكمة في الأمر بغسله سبع مرات من جهة الطب لان الشارع اعتبر السبع في مواضع- وهذا ما سيؤكده مبحث أقوال أهل العلم الحديث- منها «**صبوا علي سبع قرب**»(١١٨) و«**من تصبح كل يوم سبع تمرات عجوة**»(١١٩) وهذا التعليل وان كان فيه وجه مناسبة فانه يستلزم التخصيص بلا دليل ولذا فالتعليل بالتنجيس أقوى(١٢٠) وإنما نذكره هنا على سبيل استقراء العلل التي علل بها العلماء سبب تطهير الإناء من نجاسة الكلب.

الثالثة: إن العلة نجاسة الكلب: أي انه ﷺ أراد منهم الابتعاد عن هذه الكلاب لنجاستها إلا لضرورة الحراسة أو الصيد وإنما كان وجه التغليظ والمنع من اتخاذها مختص بالمنهي عنه لا المباح(١٢١).

وأجيب عن هذا:

بان النص لم يفرق بين المتخذ للضرورة أو غيرها فالأمر بالغسل باق لم يُنسخ ولم يتغير، نعم يحتمل أن يكون النهي عن اقتنائه مقتضيا لزيادة العدد في التنفير عنه(١٢٢).

الرابعة: أن العلة فيه ما يخاف من كون الكلب كَلِباً وقد جاء هذا العدد (السبع) في مواضع من الشرع على جهة الطب والتداوي(١٢٣).

الخامسة: أن تطهير الإناء من ولوغ الكلب أمر تعبدي وهو علة ندب الإراقة والغسل وهو من باب تعليل العام بالخاص؛ لأن التعبد طلب الشارع أمرا غير معقول المعنى والطلب أعم والله أعلم(١٢٤).

المطلب الثاني: العلة في التطهير من ولوغ الكلب في العلم الحديث

بعد أن اتضح لنا ما وصل إليه علمنا من أقوال العلماء ومذاهبهم في نجاسة الكلب والعلة من هذا التشريع يجدر بنا المقام في هذا المطلب أن نعرج على أقوال أهل العلم الحديث من الأطباء وغيرهم، فقد بينوا لنا عللا كثيرة للطهارة من نجاسة الكلب بالماء سبع مرات إحداهن في التراب وكان أهم هذه العلل ما يأتي:

١. بين الأطباء السر في استعمال طهارة الماء مع التراب في مقال (للصحة العامة) جاء فيه:

إن الحكمة في الغسل سبع مرات أولاهن بالتراب أن فيروس الكلب دقيق متناهٍ في الصغر، ومن المعروف انه كلما صغر حجم الميكروب كلما زادت فعالية سطحه للتعلق بجدار الإناء والتصاقه به، ولعاب الكلب المحتوي على الفيروس يكون على هيئة شريط لعابي سائل ودور التراب هنا هو امتصاص الميكروب بالالتصاق السطحي من الإناء على سطح دقائقه(١٢٥).

٢. ثبت علميا أن التراب يحتوي على مادتين قاتلتين للجراثيم حيث اثبت العلم الحديث أن التراب يحتوي على مادتي الـ(تتراكسلين) و(التتاراليت) والتي تستعملان في عمليات التعقيم ضد بعض الجراثيم(١٢٦).

٣. ثبت علميا – أيضا –: أن التراب عامل كبير في إزالة البويضات والجراثيم؛ وذلك لأن ذرات التراب تندمج معها فتسهل إزالتها جميعا... كما قد يحتوي التراب على مواد قاتلة لهذه البويضات، وهذا هو الإعجاز العلمي الذي أثبتته السنة النبوية منذ بعثة النبي ﷺ(١٢٧).

وأكد ذلك الدكتور الاسمعلاوي المهاجر بقوله: أكد كشف طبي جديد حقيقة ما أوصى به نبي الإسلام محمد ﷺ عندما حذر الأطباء من أن لمس الكلاب ومداعبتها والتعرض لفضلاتها أو لعابها يزيد خطر الإصابة بالعمى، فان تربية الكلاب سبب رئيسي لفقدان البصر، واثبت الأطباء أيضا: أن البويضات التي تنقلها جراثيم الكلاب لزجة جدا

ويمكن أن تنتقل بسهولة جدا عند ملامسة الكلاب ومداعبتها، وللوقاية من ذلك ينصح الأطباء بغسل اليدين جيدا بعد ملامسة الكلاب، مع الإيصاء بالابتعاد عنها قدر الإمكان[١٢٨].

٣. قدرت الإحصاءات في الولايات المتحدة ظهور ١٠ آلاف إصابة بتلك الديدان سنويا- ديدان طفيلية تعرف باسم (توكسو كاراكانيس)- والتي تنقلها الكلاب ويقع معظمها بين الأطفال، وقد حذر النبي ﷺ من لمس الكلاب قبل ١٤٠٠ عام، ونهى عن اقتنائها لغير ضرورة وسبب ذلك أن الكلب يلعق جلده وفروه عدة مرات، الأمر الذي ينقل الجراثيم من لعابه إلى جلده ثم إلى يد اللامس فيكون مؤذيا للصحة[١٢٩].

٤. يقول الدكتور عبد الحميد محمود طهماز: ثبت علميا أن الكلب ناقل لبعض الأمراض الخطرة، إذ تعيش في أمعائه دودة تدعى (المكورة) تخرج بيوضها مع برازه، وعندما يلعق دبره بلسانه تنتقل هذه البويضة إليه ثم تتقل منه إلى الأواني التي يلغ فيها والى أيدي ملامسيه ومن هناك إلى معدتهم وأمعائهم، والمرض الذي يخلفه اسمه مرض (داء الأكياس المائية).

وقد قال الأطباء: إن خطر هذه الدودة ينتقل عن طريق لعاب الكلاب فيكون انتقال العدوى إلى الإنسان من الكلاب، فيما إذا لم يُعمل بأمر النبي ﷺ من غسل الإناء أو كل ما يلامس الكلاب سبع مرات إحداهن بالتراب[١٣٠].

الخاتمة

الحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه أجمعين:

فبعد الانتهاء من مباحث هذا البحث المتواضع لا بد لنا من الوقوف على أهم مفاصله لتمثل لنا أهم نتائجه والتي هي:

١. تعرف العلة بأنها: ما ظهر وانضبط مما جعله الشارع علامة على وجود الحكم وانتفائه، كما أن العلة تنقسم على نوعين من حيث بناء الحكم عليها علة منصوصة وعلة مستنبطة، وللعلة شروط كثيرة ومتفرعة اختُصرت في ثلاثة شروط.

٢. يجب غسل الإناء من ولوغ الكلب بالماء سبع مرات.

٣. يجب تتريب الإناء ويستحب أن يكون عند الغسلة الأولى من حيث الدلالة والمعنى.

٤. اظهر علماء الشريعة الإسلامية السر في هذا التشريع وان الإعجاز النبوي اثبت هذه الحقيقة العلمية قبل أكثر من (١٤٠٠ عام).

٥. وكذلك اظهر سر ذلك الإعجاز العلماء المعاصرون في مجال الطب والعلوم الأخرى ليبينوا من خلال دراساتهم سر التشريع النبوي لهذا الحكم من ناحية علمية دقيقة جدا.

٦. كان هذا البحث المتواضع محاولة بسيطة للربط بين أحكام الشريعة الإسلامية وتطور العلم الحديث ليظهر لنا جليا الإعجاز العلمي في القران الكريم والسنة النبوية لنقر على وجه اليقين القاطع أن الشريعة الإسلامية شريعة متطورة مع ثبات مبادئها وأنها صالحة للعمل بها في كل زمان ومكان.

وأخيرا نسأل الله عز وجل أن يقيل عثراتنا ويغفر زلاتنا ويقبل توبتنا انه ولي ذلك والقادر عليه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العلمين، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه أجمعين.

هوامش البحث

(١) سورة فصلت من الآية (٥٣).

(٢) صحيح مسلم صحيح مسلم بشرح النووي، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ٣/١٨٣.

(٣) لسان العرب، الإمام جمال الدين محمد بن جمال الدين الأنصاري المعروف بـ(ابن منظور) (ت٧٧١هـ)، إعداد وتصنيف: يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت- لبنان، مادة (علل)، ٢/٨٦٨.

(٤) ينظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت٣٩٣هـ)، تحقيق: احمد عبد الغفور عطار، دار القلم، بيروت- لبنان، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، مادة (علل)، ٥/١٧٧٣، لسان العرب: مادة (علل)، ٢/٨٦٨.

(٥) التعريفات، الإمام أبو الحسن علي الجرجاني (ت٨١٦هـ)، دار الشؤون الثقافية العامة، ص٨٨.

(٦) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزودي، الإمام علاء الدين عبد العزيز بن احمد البخاري (ت٧٣٠هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، ٤/١٧٧.

(٧) أصول الفصول في أحكام الأصول، الإمام أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت٤٧٤هـ)، تحقيق: د.عبد الله الجبوري، بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ص٤٦٦.

(٨) الرسالة، الإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، تحقيق: احمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط١، ١٣٥٨هـ/ ١٩٤٠م، ص٥١٢، اللمع في أصول الفقه، الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت ٤٧٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص١٠٥.

(٩) مصادر التشريع فيما لا نص فيه، الشيخ عبد الوهاب خلاف، دار القلم، بيروت، ط٢، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م، ص٤٩.

(١٠) أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي، د.حمد عبيد الكبيسي و د.صبحي محمد جميل، دار الحرية، بغداد، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، ص١٠٤.

(١١) أصول الفقه، الشيخ محمد الخضري بك، المطبعة التجارية، مصر، ط٥، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م، ص٣٢٨.

(١٢) مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، د.عبد الحكيم السعدي، دار البشائر الإسلامية، بيروت- لبنان، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص٢٣٣.

(١٣) سورة الحشر من الآية (٧).

(١٤) سورة البقرة من الآية (١٧٩).

(١٥) ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه، الإمام بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي (ت٧٩٤هـ)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط١، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ١٢٩/٥، أصول الفقه في نسيجه الجديد، د.مصطفى إبراهيم الزلمي، شركة الخنساء، بغداد، ط١١، ص١٢٣.

(١٦) ينظر: البحر المحيط، ١٢٩/٥، أصول الفقه في نسيجه الجديد، ١٢٣.

(١٧) سورة المائدة من الآية (٣٨).

(١٨) سورة النساء من الآية (١٠).

(١٩) أصول الفقه في نسيجه الجديد، ص١٢٣.

(٢٠) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسين علي بن أبي علي الآمدي (ت٦٣١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، شروط العلة، ٣١٥/٣ و٣٣١ و٣٤٧- ٣٥١.

(٢١) ينظر البحر المحيط، ١٤٦/٥ و١٤٧، ١٥٥- ١٥٦.

(٢٢) ينظر: مباحث العلة في القياس، ٢٤٣ و٣٢٧- ٣٣٣، أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي، ص١٠٩- ١١٢.

(٢٣) سورة النساء من الآية (١١).

(٢٤) ينظر: أصول الفقه في نسيجه الجديد، ص١٢٢.

(٢٥) ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تعليق: الشيخ عبد العزيز بن باز، اعتنى به محمود بن الجميل، مكتبة الصفا، مصر، ط١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م، ٣٤٧/١، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار، محمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، دار الجيل، بيروت، ٤٢/١.

(٢٦) ينظر: شرح فتح القدير، الإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام (ت٨٦١هـ)، ط١، ١٣٣٦هـ، ٩٤/١- ٩٥، الاستذكار، أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر النميري (ت٤٦٣هـ)، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت،

١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ٢٠٦/١– ٢٠٧، المجموع شرح المهذب، الإمام النووي (ت٦٧٦هـ)، تحقيق مجموعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ٤٥٦/٣، طرح التثريب في شرح التقريب، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت٨٠٦هـ)، تحقيق: عبد القادر محمد علي، دار الفكر العربي، بيروت، ط١، ١١٤/٢، المغني والشرح الكبير، الإمام موفق الدين أبو محمد ابن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، دار الكتاب العربي، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، ٤٤/١، صحيح مسلم بشرح النووي، ١٨٥/٣، عون المعبود شرح سنن أبي داود، أبو الطيب شمس الحق العظيم آبادي، دار الحديث، القاهرة، ٩٣/١، تحفة الاحوذي شرح جامع الترمذي، أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، بيت الأفكار الدولية، ٣٨٦/١، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، احمد بن يحي المرتضى (ت٨٤٠هـ)، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، ط٥، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، ٢١/٢، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، أبو القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى الهذلي المعروف بـ(المحقق الحلي)، مؤسسة مطبوعاتي إسماعليان، ٤٩/١.

(٢٧) صحيح مسلم بشرح النووي، ١٨٣/٣.

(٢٨) صحيح مسلم بشرح النووي، ١٨٤/٣.

(٢٩) ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٣٤٩/١، صحيح مسلم بشرح النووي، ١٨٤/٣.

(٣٠) صحيح مسلم بشرح النووي، ١٨٢/٣.

(٣١) ينظر: نيل الاوطار، ٤٣/١.

(٣٢) معرفة السنن والآثار (السنن الوسطى)، أبو بكر احمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ٣٩٠/١.

(٣٣) ينظر: الاستذكار، ٢٠٦/١، المجموع، ٤٥٦/٣، صحيح مسلم بشرح النووي، ١٨٤/٣.

(٣٤) ينظر: تحفة الاحوذي، ٣٨٧/١.

(٣٥) تحفة الأحوذي، ٣٨٧/١.

(٣٦) ينظر: تحفة الاحوذي، ٣٨٧/١.

(٣٧) ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الإمام محمد بن احمد بن محمد القرطبي (ت٥٩٥هـ)، ٤٧/١، الاستذكار، ٢٠٦/١، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، محمد بن عبد الباقي بن يوسف بن احمد الزرقاني، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٦٤/١.

(٣٨) سورة المائدة من الآية (٤).

(٣٩) ينظر: نيل الاوطار، ٤٣/١.

(٤٠) ينظر: نيل الاوطار، ٤٣/١.

(٤١) ينظر: الاستذكار، ٢٠٦/١، نيل الاوطار، ٤٣/١.

(٤٢) ينظر: المجموع، ٤٥٦/٣.

(٤٣) صحيح البخاري بشرح فتح الباري، ٣٤٤/١.

(٤٤) ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٣٥١/١.

(٤٥) ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٣٥١/١، نيل الاوطار، ٤٣/١.

(٤٦) ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٣٥١/١، نيل الاوطار، ٤٣/١.

(٤٧) المجموع، ٤٥٦/٣.

(٤٨) ينظر: نيل الاوطار، ٤٣/١.

(٤٩) ينظر: الأشباه والنظائر، الإمام جلال الدين السيوطي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٨م، ص٥١، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ١/ ٣٥١، القواعد الكلية والضوابط الفقهية، أ.د.محمد عثمان شبير دار النفائس عمان، ط٢، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، ص١٢٧- ١٤٤.

(٥٠) ينظر: صحيح ابن خزيمة، محمد بن إسحاق بن خزيمة أبو بكر النيسابوري (ت٣١١هـ)، تحقيق: د.محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م، ٥٠/١- ٥١، السنن الصغرى، أبو بكر احمد ابن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق: د.محمد ضياء الرحمن الأعظمي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م، ط١، ١٣٢/١.

(٥١) ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٣٥١/١.

(٥٢) ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٣٥١/١، نيل الاوطار، ٤٣/١.

(٥٣) ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٣٥١/١، نيل الاوطار، ٤٣/١.

(٥٤) ينظر: المجموع، ٤٥٦/٣.

(٥٥) ينظر: نصب الراية لأحاديث الهداية، الإمام جمال الدين أبو محمد عبد الله الزيلعي (ت٧٦٢هـ)، دار المأمون، ط١، ١٣٥٧هـ، ١٢٩/١، التحقيق في أحاديث الخلاف، عبد

الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي، تحقيق: سعد عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، ٦٧/١، سنن الدارقطني، ٣١/١.

(٥٦) قال ابن الجوزي: «هذا حديث ضعيف بإجماعهم- أي المحدثين- ضعفه احمد وعلي بن المديني وأبو داود أبو زرعة والدارقطني، وقال ابن حبان: كان يقلب الأخبار وهو لا يعلم فيرفع المراسيل ويسند المواقيف فاستحق الترك». التحقيق في أحاديث الخلاف، ٦٧/١، وقال الزيلعي معلول بعبد الرحمن بن زيد وهو ضعيف. ينظر: نصب الراية، ١/ ١٢٩.

(٥٧) ينظر: الاستذكار، ٢٠٦/١، المنتقى شرح الموطأ، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي (ت٤٧٤هـ)، دار الكتاب الإسلامي، ٧٤/١، منح الجليل شرح سيدي خليل، محمد بن احمد بن محمد بن عليش، دار الفكر، بيروت، ٧٧/١.

(٥٨) ينظر: الاستذكار، ٢٠٦/١، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، أبو العباس احمد الصاوي، دار المعارف، ٨٧/١.

(٥٩) ينظر: طرح التثريب، ١١٤/٣.

(٦٠) ينظر: الاستذكار، ٢٠٧/١.

(٦١) ينظر: الاستذكار، ٢٠٧/١.

(٦٢) الاستذكار، ٢٠٦/١.

(٦٣) ينظر الاستذكار، ٢٠٦/١.

(٦٤) ينظر: طرح التثريب، ١١١/٢.

(٦٥) صحيح مسلم بشرح النووي، ١٨٣/٣.

(٦٦) ينظر: المنتقى شرح الموطأ، ٧٤/١، طرح التثريب، ١١١/٢.

(٦٧) ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٣٤٩/١، نيل الاوطار، ٤٣/١.

(٦٨) ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٣٤٩/١.

(٦٩) ينظر: شرح الزرقاني، ١٦٤/١، تحفة الاحوذي، ٣٨٦/١، المجموع، ٤٦٧/٣، فتح الباري، ٣٤٨/١، المغني والشرح الكبير، ٤٥/١.

(٧٠) صحيح البخاري بشرح فتح الباري، ٣٤٤/١.

(٧١) ينظر: الاستذكار، ٢٠٦/١، المجموع، ٤٦٧/٣.

(٧٢) صحيح مسلم بشرح النووي، ١٨٢/٣- ١٨٣.

(٧٣) ينظر: طرح التثريب، ١١٤/٢.

(٧٤) ينظر شرح فتح القدير، ٩٤/١- ٩٥، المجموع، ٤٦٧/٣، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٣٤٩/١- ٣٥٠، تحفة الاحوذي، ٣٨٦/١، المغني والشرح الكبير، ٤٥/١- ٤٦، البحر الزخار، ٢١/١-٢٢، شرائع الإسلام، ٤٩/١.

(٧٥) العلل المتناهية لابن الجوزي، ٣٣٣/١.

(٧٦) ينظر: طرح التثريب، ١١٤/٢.

(٧٧) تحفة الاحوذي، ٣٨٦/١، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٣٤٩/١.

(٧٨) ينظر: طرح التثريب، ١١٤/٢.

(٧٩) ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٣٤٩/١.

(٨٠) ينظر: المجوع، ٤٦٨/٣، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٣٤٩/١، تحفة الاحوذي، ٣٨٦/١، نيل الاوطار، ٤٢/١.

(٨١) ينظر: نيل الاوطار، ٤٢/١، وحديث ابن المغفل عنه ﷺ انه قال: «**إذا ولغ الكلب في الإناء فاغسلوه سبع مرات**». صحيح مسلم، ١٨٣/٣.

(٨٢) ينظر: المجموع، ٤٦٩/٣.

(٨٣) ينظر: طرح التثريب، ١١٤/٢.

(٨٤) ينظر: المجموع، ٤٦٩/٣.

(٨٥) ينظر: طرح التثريب، ١١٤/٢.

(٨٦) صحيح مسلم بشرح النووي، ١٨٣/٣.

(٨٧) ينظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٣٥٠/١، تحفة الاحوذي، ٣٨٦/١.

(٨٨) ينظر: طرح التثريب، ١١٤/٢.

(٨٩) قال الإمام النووي: «انه حديث ضعيف باتفاق الحفاظ لان راويه عبد الوهاب مجمع على ضعفه وتركه، وقال الإمام العقيلي والدارقطني: هو متروك الحديث وهذه العبارة اشد العبارات توهينا وجرحا بإجماع أهل الجرح والتعديل وقال البخاري في تاريخه: عنده عجائب وهذه أيضا من اوهن العبارات، وقال عبد الرحمن بن أبي حاتم إمام هذا الفن قال أبي كان عبد الوهاب يكذب قال وحدث بأحاديث كثيرة موضوعة فخرجت إليه فقلت له ألا تخاف الله عز وجل فضمن لي أن لا يحدث فحدث بها بعد ذلك، وأقوال أئمة هذا الفن فيه بنحو ما ذكر

مشهورة، فأردت إيضاح الحديث وروايته فقد يقال لا يقبل الجرح إلا مفسرا ففسرته، وأما إسماعيل بن عياش فمتفق على ضعفه في روايته عن الحجازيين واختلف في قبولها عن الشاميين وقد روى هذا الحديث عن هشام بن عروة معلوم انه حجازي فلا يحتج به ولو لم يكن في الحديث سبب آخر يضعفه؟ وكيف وفيه عبد الوهاب الذي حاله ما وصفناه». المجموع، ٤٦٨/٣- ٤٦٩.

(٩٠) ينظر: الاستذكار، ٢٠٧/١.

(٩١) ينظر: طرح التثريب، ١١٤/٢.

(٩٢) ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٣٥٠/١.

(٩٣) ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٣٥٠/١.

(٩٤) المجموع، ٤٦٩/٣.

(٩٥) نصب الراية، ١٢٤/١، العلل المتناهية لابن الجوزي، ٣٣٣/١، السلسلة الضعيفة للشيخ الألباني، ١٢٧/٣.

(٩٦) شرح فتح القدير، ٩٥/١.

(٩٧) ينظر: عون المعبود، ٩٣/١- ٩٦.

(٩٨) ينظر: المجموع، ٤٦٧/٣، المغني، ٤٥/١، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٣٥٠/١، شرائع الإسلام، ٤٩/١.

(٩٩) صحيح مسلم بشرح النووي، ١٨٣/٣.

(١٠٠) ينظر: عون المعبود، ٩٤/١.

(١٠١) صحيح مسلم بشرح النووي، ١٨٣/٣.

(١٠٢) ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٣٥٠/١، نيل الاوطار، ٤٦/١، صحيح مسلم بشرح النووي، ١٨٣/٣- ١٨٤.

(١٠٣) ينظر: شرح فتح القدير، ٩٥/١، منح الجليل، ٧٧/١، شرح الخرشي على مختصر خليل، الإمام أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخرشي (ت١١٠١هـ)، دار صادر، بيروت، ١١٩/١، شرح الزرقاني، ١٦٥/١، نيل الاوطار، ٤٦/١، البحر الزخار، ٢٢/٢.

(١٠٤) صحيح مسلم بشرح النووي، ١٨٤/٣.

(١٠٥) ينظر: العناية شرح الهداية، ٩٥/١، طرح التثريب، ١١٤/٢.

(١٠٦) ينظر: المجموع، ٤٥٦/٣، فتح الباري، ٣٥٠/١، تحفة الأحوذي، ٣٨٧/١.

(١٠٧) ينظر: طرح التثريب، ١١٤/٢.

(١٠٨) ينظر: الخرشي، ١١٩/١، شرح منح الجليل، ٧٧/١، حاشية الصاوي، ٨٧/١.

(١٠٩) ينظر: عون المعبود، ٩٥/١.

(١١٠) ينظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٣٥٠/١، نيل الاوطار، ٤٦/١.

(١١١) نيل الاوطار، ٤٦/١، ينظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٣٤٨/١.

(١١٢) ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٣٥٠/١، تحفة الاحوذي، ٣٨٨/١.

(١١٣) ينظر: تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير: احمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: السيد هاشم عبد الله اليماني، المدينة المنورة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م، ٢٤/١.

(١١٤) ينظر: تلخيص الحبير، ٢٤/١.

(١١٥) ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٣٤٨/١.

(١١٦) صحيح مسلم بشرح النووي، ١٨٤/٣.

(١١٧) صحيح مسلم، ٣/ ١٦٦٤، نيل الاوطار، ٤٧/١.

(١١٨) صحيح البخاري، ٨٣/١.

(١١٩) صحيح البخاري، ٢٠٧٥/٥.

(١٢٠) ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ٣٤٩/١.

(١٢١) ينظر: منح الجليل، ٧٧/١، المنتقى بشرح الموطأ، ٧٥/١.

(١٢٢) ينظر: طرح التثريب، ١١٥/٢.

(١٢٣) ينظر: طرح التثريب، ١١٥/٢.

(١٢٤) ينظر: حاشية الصاوي، ٨٧/١.

(١٢٥) ينظر: الموسوعة العربية العالمية، مجموعة من العلماء الأطباء والأساتذة، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، ط٢، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

(١٢٦) ينظر: المضار الصحية لاقتناء الكلاب، د.هشام إبراهيم الخطيب، مجلة الوعي الإسلامي، مارس، ١٩٨٦م.

(١٢٧) الإعجاز العلمي في الإسلام، السنة النبوية، ص٥١.

(١٢٨) كشف طبي يؤكد الإعجاز النبوي في التخدير من لمس الكلاب (*Ismaily.online.htm*)، والقاموس الطبي لمجموعة من العلماء الأطباء، ص٣٥٤.

(١٢٩) القاموس الطبي، مجموعة من العلماء الأطباء، ص٣٥٤، كشف طبي يؤكد الإعجاز النبوي في التخدير من لمس الكلاب (*Ismaily.online.htm*).

(١٣٠) القاموس الطبي، مجموعة من الأطباء، ص٨٥٨، مقال بعنوان: الكلب والجراثيم والتراب، الأربعون العلمية، دار القلم، والصحة والطب ابن سينا (*htm.Maghrebmd. article.etermaine*)، مقال بعنوان: اللعاب القاتل، السيد سلامة السقا، مجلة منار الإسلام، مارس ١٩٨٦م، الموسوعة الطبية، مجموعة من الأطباء والعلماء، ١١/١٩٦١، ١٩٦٢.

المصادر والمراجع

١. الإحكام في أصول الأحكام: أبو الحسين علي بن أبي علي الآمدي (ت٦٣١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م).
٢. أحكام الفصول في أحكام الأصول: الإمام أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت٤٧٤هـ)، تحقيق د.عبد الله الجبوري، بيروت، ط١ (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م).
٣. الاستذكار: أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر النميري (ت٤٦٣هـ)، تحقيق سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م).
٤. أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي: د.حمد عبيد الكبيسي ود.صبحي محمد جميل، دار الحرية، بغداد (١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م).
٥. أصول الفقه: الشيخ محمد الخضري بك، المطبعة التجارية، مصر، ط٥ (١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م).
٦. أصول الفقه في نسيجه الجديد: د.مصطفى إبراهيم الزلمي، شركة الخنساء، بغداد، ط١١.
٧. بداية المجتهد ونهاية المقتصد: الإمام محمد بن احمد بن محمد القرطبي (ت٥٩٥هـ).
٨. البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار: احمد بن يحي المرتضى (ت٨٤٠هـ)، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، ط٥ (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م).

٩. البحر المحيط في أصول الفقه: الإمام بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي (ت٧٩٤هـ)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط١ (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م).
١٠. التاج والإكليل: أبو عبد الله محمد بن يوسف العبدري الشهير بـ(السواق) (ت٨٩٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
١١. تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي: أبو العلا محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، بيت الأفكار الدولية.
١٢. التحقيق في أحاديث الخلاف: عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي، تحقيق: سعد عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م).
١٣. التعريفات: الإمام أبو الحسن علي الجرجاني (ت٨١٦هـ)، دار الشؤون الثقافية العامة.
١٤. تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير: احمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: السيد هاشم عبد الله اليماني، المدينة المنورة (١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م).
١٥. حاشية الصاوي على الشرح الصغير: أبو العباس بن احمد الصاوي، دار المعارف.
١٦. الرسالة: الإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، تحقيق: احمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط١ (١٣٥٨هـ/ ١٩٤٠م).
١٧. السنن الصغرى: أبو بكر احمد ابن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق: د.محمد ضياء الرحمن الأعظمي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط١ (١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م).
١٨. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: أبو القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى الهذلي المعروف بـ(المحقق الحلي)، مؤسسة مطبوعاتي إسماعليان.
١٩. شرح الخرشي على مختصر خليل: الإمام أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخرشي (ت١١٠١هـ)، دار صادر، بيروت.
٢٠. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك: محمد بن عبد الباقي بن يوسف بن احمد الزرقاني، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
٢١. شرح فتح القدير: الإمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام (ت٨٦١هـ)، ط١، (١٣٣٦هـ).
٢٢. صحيح ابن خزيمة: محمد بن إسحاق بن خزيمة أبو بكر النيسابوري (ت٣١١هـ)، تحقيق: د.محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت (١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م).

٢٣. صحيح مسلم بشرح النووي، دار الكتاب العربي، بيروت– لبنان.
٢٤. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: إسماعيل بن حماد الجوهري (ت٣٩٣هـ)، تحقيق احمد عبد الغفور عطار، دار القلم، بيروت– لبنان، ط١ (١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م).
٢٥. طرح التثريب في شرح التقريب: زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت٨٠٦هـ)، تحقيق: عبد القادر محمد علي، دار الفكر العربي، بيروت، ط١.
٢٦. عون المعبود شرح سنن أبي داود: أبو الطيب شمس الحق العظيم آبادي، دار الحديث، القاهرة.
٢٧. فتح الباري بشرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تعليق: الشيخ عبد العزيز بن باز، اعتنى به محمود بن الجميل، مكتبة الصفا، مصر، ط١ (١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م).
٢٨. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزودي: الإمام علاء الدين عبد العزيز بن احمد البخاري (ت٧٣٠هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت– لبنان (١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م).
٢٩. لسان العرب: الإمام جمال الدين محمد بن جمال الدين الأنصاري المعروف بـ(ابن منظور) (ت٧٧١هـ)، إعداد وتصنيف: يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت– لبنان.
٣٠. اللمع في أصول الفقه: الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط١ (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).
٣١. مباحث العلة في القياس عند الأصوليين: د.عبد الحكيم السعدي، دار البشائر الإسلامية، بيروت– لبنان (١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).
٣٢. المجموع: الإمام النووي (ت٦٧٦هـ)، تحقيق مجموعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٣. المحلى: أبو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم الأندلسي (ت٤٥٦هـ)، بيت الأفكار الدولية، السعودية.
٣٤. مصادر التشريع في ما لا نص فيه: الشيخ عبد الوهاب خلاف، دار القلم، بيروت، ط٢ (١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م).
٣٥. معرفة السنن والآثار (السنن الوسطى): أبو بكر احمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٦. المغني والشرح الكبير: الإمام موفق الدين أبو محمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، دار الكتاب العربي (١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م).
٣٧. المنتقى شرح الموطأ: أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي (ت٤٧٤هـ)، دار الكتاب الإسلامي.
٣٨. منح الجليل شرح سيدي خليل: محمد بن احمد بن محمد بن عايش، دار الفكر، بيروت.
٣٩. نصب الراية لأحاديث الهداية: الإمام جمال الدين أبو محمد عبد الله الزيلعي (ت٧٦٢هـ)، دار المأمون، ط١ (١٣٥٧هـ).
٤٠. نيل الاوطار من أحاديث سيد الأخيار: محمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، دار الجيل، بيروت.

مصادر الإعجاز العلمي والعلم الحديث:

٤١. الإعجاز العلمي في الإسلام– السنة النبوية.
٤٢. القاموس الطبي، مجموعة من العلماء والأطباء
٤٣. الموسوعة الطبية، مجموعة من الأطباء والعلماء.
٤٤. مجلة منار الإسلام، مقال بعنوان اللعاب القاتل: سلامة السقا، (مارس ١٩٨٦م).
٤٥. الموسوعة العربية العالمية، مجموعة من الأطباء والأساتذة، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع الرياض ط٢ (١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م).
٤٦. مجلة الوعي الإسلامي، مقال: المضار الصحية لاقتناء الكلاب، د.هشام الخطيب، (مارس ١٩٨٦م).

متولي الوقف بين الشريعة والقانون

م .م. قتيبة كريم سلمان

كلية التربية للبنات/ قسم الشريعة

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد الأمين وعلى اله وصحبه وسلم... يتم توضيح مقدمة هذا البحث من خلال الفقرات الآتية:

أولاً- مدخل تعريفي بموضوع البحث:

إن عقيدة المسلم ومنهجه في الحياة ونظرته إلى الدنيا باعتبارها مزرعة للآخرة تحض وتدفع في نفسه وشعوره إلى زيادة وتعظيم رصيده في الآخرة من خلال الأعمال الخيرية وغيرها من النشاطات ومنها الصدقات، ويأتي في مقدمتها الوقف باعتباره عنصراً قابلاً للعطاء والتجدد (صدقة جارية).

والوقف بنوعيه: الذري والخيري يقوم على سند شرعي من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وإجماع الأمة التي بقيت تمارسه حتى وقتنا الحالي، وقد تنوعت موارده: عقار ومنقول ونقود، وكذلك تعددت مصارفه لتشمل مختلف نواحي الحياة الإنسانية، والاجتماعية، والاقتصادية...

«وقد عرفه العراقيون القدماء في زمن البابليين نظاماً يشبه الوقف فقد كان الملك يهب حق الانتفاع من أراضيه إلى بعض موظفيه دون أن تنتقل ملكيتها إليهم ويجوز انتقال حق الانتفاع إلى الورثة وهذا ما يشبه نظام المستحقين في الوقف الذري»[١].

«أما الإسلام فقد اقر أصل الوقف ووجوده ونظمه بشكل كامل ودقيق بما ينسجم مع تحقيق مبادئ الشريعة الإسلامية فيه موضوعاً وغاية إنسانية وان أول صدقة موقوفة في الإسلام هي أراضي مخيرق التي أوصى بها النبي ﷺ بان يضعها حيث أراه الله تعالى فوقفها عليه الصلاة والسلام في سبيل الله»[٢]، ثم وقف جمهور صحابته وبتوجيهه وعلمه وقصد من وراء ذلك حثَ أمته على التعاون والتكافل والتقرب لله تعالى.

عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «**من احتبس فرساً في سبيل الله إيماناً بالله وتصديقاً لوعد الله كان شبعه وريَه حسنات في ميزانه**»[٣] وعن عثمان ﷺ ان النبي ﷺ قدم المدينة وليس بها ماء يستعذب غير بئر أرومة فقال «**من يشتري بئر أرومة فيجعل فيها دلوه مع دلاء المسلمين بخير له منها في الجنة**, فاشتريتها من صلب مالي»[٤] وكانت تولية الوقف في عصر الراشدين من الواقفين مباشرة فكان عمر وعلي وفاطمة ﷺ يلون صدقاتهم ولمن يشترطون لهم التولية بعدهم، فأوصى عمر بن الخطاب ﷺ التولية إلى ابنته

حفصة ﵂ ثم إلى الأكابر من آل عمر ﵁ وكذا الحال في وقفي عثمان ﵁ وشرط الواقف وعلي ﵁[٥] «وفي العصر الأموي كثرت الوقوف وتنوعت إغراضها وعلاقاتها بالمنفعة العامة والأمور الدينية والمشاريع الخيرية المتعددة جعلت الحاجة إلى تنظيمها بإنشاء سجلات خاصة بالأوقاف لحماية الموقوف عليهم وإشراف القضاة على الموقوف والنظر فيها أن لم يكن عليها متولٍ، وحل منازعاتها وتنفيذ شرط الواقف فيها»[٦] «وفي العصر العباسي كان قاضي القضاة في بغداد يشرف على تعيين المتولين على الأوقاف وسمي القائم بإدارة الأوقاف (صدر الوقوف) يعينه ويشرف عليه القاضي»[٧] «وبازدياد الموقوفات وتنوعها بشكل واسع في عهد الدول العثمانية أدى إلى تطور الإدارة التنظيمية للوقف وتدخل الدولة في الإشراف عليها من خلال القضاة دون التدخل في أصل الوقف وكيانه»[٨] «وكانت الأوقاف في العراق جارية في مجاريها وبيد متوليها محافظا عليها وفي آخر الدولة العثمانية كانت تدار من قبل مدير ومحاسب في بغداد وكذا في ولايتي الموصل والبصرة»[٩].

وعند تأسيس دولة العراق الحديثة تشكلت أول وزارة للأوقاف سنة ١٩٢٠ لإدارة الموقوفات واستغلالها، وصدر قانون إدارة الأوقاف رقم ٢٧ لسنة ١٩٢٩ واهم ما جاء فيه تقسيم الأوقاف من حيث إدارتها ومحاسبة متولي الأوقاف الملحقة الخيرية.

ثانياً- خطة البحث:

المبحث الأول: ماهية متولي الوقف وفيه.

المطلب الأول: تعريف بمتولي الوقف في اللغة وفي اصطلاح الفقهاء وفي اصطلاح القانون.

المطلب الثاني: شروط المتولي.

المطلب الثالث: تمييز متولي الوقف مما يشابهه من الأشخاص.

المبحث الثاني: أحكام التولية على الوقف وفيه.

المطلب الأول: أنواع التولية على الوقف وفيه.

الفرع الأول: تولية مشروطة.

الفرع الثاني: تولية غير مشروطة.

المطلب الثاني: الإلزامات القانونية لمتولي الوقف وفيه فرعان.

الفرع الأول: الإلزامات الايجابية لمتولي الوقف.
الفرع الثاني: الإلزامات السلبية لمتولي الوقف.

المبحث الأول
ماهية متولي الوقف

يستلزم عند تحديد ماهية الوقف بيان تحديد مفهوم متولي الوقف نظراً لعدم تحديده في اغلب التشريعات العربية ولغياب التنظيم القانوني الكامل والدقيق له واعتماد القضاء على أرجحية المذاهب الفقهية الإسلامية التي نظمت الوقف وتفرعاته وجزئياته ومنها أحكام التولية عليه، فضلاً عن عدم اتفاق الفقهاء على تعريف جامع مانع للوقف ومتوليه، ولكي يستطيع الوقف بعد ولادته بتوافر شروطه في الصيغة والواقف والموقوف عليه من أن يعيش ويستمر في الحياة إلى الأبد فلابد من يد ترعاه بحفظه وصيانته واستغلاله وتنميته ويكون بتولية شخص عليه يقوم بذلك، وإلا أصبح سائباً وعرضة للاضمحلال وهذا يخالف غرضه في التصدق بمنفعته على وجه التأبيد وفي ضوء ما تقدم فان دراسة متولي الوقف تتطلب أن نبين ما المقصود بالمتولي والعلاقة الوثيقة بين الوقف ومتوليه فضلاً عن التكييف القانوني لكل منهما ومن له الحق في تولية الوقف وشروط المتولي كما أن هناك بعض الأنظمة القانونية تتشابه مع متولي الوقف ولابد من تمييزه منها واستناداً إلى ما تقدم تم تقسيم هذا المبحث إلى المطالب الثلاثة الآتية:

المطلب الأول: التعريف بمتولي الوقف في اللغة وفي اصطلاح الفقهاء وفي اصطلاح القانون.
المطلب الثاني: شروط المتولي.
المطلب الثالث: تمييز متولي الوقف مما يشابهه من الأشخاص الآخرين.

المطلب الأول- تعريف متولي الوقف لغوياً وفي اصطلاح الفقهاء وفي اصطلاح القانون:

تعريف متولي الوقف لغوياً:

المتولي: اسم من «تولى والمصدر تولية ولَىَ وتولى بمعنى واحد وكل من تولى أمر فهو وليّ أو متوليّ أي محب وصديق ونصير»[١٠] «وولّى المسجد القائم لشؤونه»[١١] «وولّي اليتيم الذي يلي أمره ويقوم بكفايته»[١٢].

والتولية: «التمكين والتهيئة»[١٣].

«والتولية ترد بمعنى تقليد الشخص الولاية والولاية بالفتح والكسر بمعنى النصرة»[١٤].

تعريف متولي الوقف في اصطلاح الفقه الإسلامي:

المتولي: هو «من تثبت له الولاية في اصطلاح الفقهاء وهي السلطة الشرعية التي تمكن صاحبها من مباشرة التصرفات وترتيب آثارها الشرعية عليها بمجرد صدورها منه»[١٥] وعرف احد الفقهاء[١٦] متولي الوقف بأنه «الذي يلي الوقف ويحفظ ريعه وينفذ شرط واقفه وطلب الحفظ فيه شرعاً فكان ذلك إلى الناظر وله وضع يده على الوقف وريعه والتقرير في وظائفه لأنه من مصالحه، ويراد به، من يضع يده على الوقف وريعه لحفظه ورعاية مصالحه وتنفيذ شرط الواقف وله طلب نصيبه فيه». يستخلص مما تقدم أن المتولي هو الناظر لأمور الوقف ورعاية مصالحه واستحقاق الموقوف عليه على وقف شرط الواقف والأحكام الشرعية.

تعريف متولي الوقف في الاصطلاح القانوني:

يمكن تعريف المتولي على الوقف في الاصطلاح القانون على وفق التفصيل الآتي:

في القانون المقارن عرف المشرع الأردني المتولي بأنه «من يمثل الوقف أمام الجهات المختلفة ويتولى إدارته والإشراف على موارده ومصارفه طبقاً لشرط الواقف وأحكام القانون»[١٧] «أما المشرع العراقي فعرفه بأنه المسؤول عن إدارة الوقف بموجب شرط الواقف وعلى وفق الأحكام الشرعية والقوانين والأنظمة»[١٨] يتضح أن كلاً من المشرع الأردني

والعراقي حصر تعريف المتولي بمن عليه واجب إدارة الوقف على وفق شرط الواقف وفقا للأحكام الشرعية والقانونية.

كما عرف جانب من الفقه القانوني في مصر المتولي بأنه «من يقوم بإدارة شؤون الوقف وحفظ أعيانه واستغلال مستغلاته وصرف ريعه في مصارفه وتنفيذ شروط الواقف الواجب تنفيذها ورعاية مصالح الوقف والموقوف عليهم»(١٩).

يتضح مما تقدم أن التعاريف القانونية لمتولي الوقف تتفق جميعاً على قدر مشترك في تعريفه بأنه من يرعى الوقف وينميه ويصرف غلاته على وفق شرط الواقف والأحكام القانونية، وعليه يمكن أنُ نعرّف متولي الوقف بمفهوم الاصطلاح القانوني بأنه من يتولى رعاية شؤون الوقف ومباشرة التصرفات القانونية نيابة عنه طبقاً لشرط الواقف والأحكام القانونية والشرعية وان شرط الواقف هو النظام الأساسي الخاص بالوقف الذي يحدد كيفية اختيار المتولي وسلطته، ويسمى من يثبت له حق التولية بالمتولي على الوقف أو ناظر الوقف(٢٠) أو الوصي في الوصايا التي تخرج مخرج الوقف وهي بمعنى واحد ومصطلح المتولي أدق من الناظر لان الناظر مقيد بشرط الناظر على الوقف بحفظه وإدارته أما المتولي فمقيد بشرط النظر والغبطة بتحسين حال الوقف وتنميته واستغلاله بما يحقق النفع له وللموقوف عليه وبذلك يكون مصطلح المتولي أوسع.

المطلب الثاني- شروط المتولي:

يحتاج الوقف إلى متولٍ عليه لحفظه وعمارته واستغلاله وتوزيع ريعه على مستحقيه ولكي يكون المتولي أهلاً لذلك فلابد أن تتوافر فيه شروط التولية وبذلك وضع فقهاء المسلمين شروطاً عامة يجب توافرها في كل مرشح للتولية على الوقف هي:

❋ البلوغ: يتفق الفقهاء على شرط البلوغ وهوسن التكليف لأن الصغير لا يملك أمر نفسه ويولى عليه لقصوره فمن باب أولى أن لا يولى على غيره لأنه غير مكلف شرعاً(٢١).

❋ العقل: أجمع الفقهاء على أن العقل شرط لصحة التولية على أن الوقف ابتداءً واستمراراً فلا يصلح تولية المجنون(٢٢).

❋ العدالة: يكاد يتفق الفقهاء في تعريف العدالة من حيث معناها والتي يمكن إجمالها بان «يتصف الشخص العادل بالاستقامة والأمانة في العمل والصلاح في الدين واجتناب الكبائر وتوقي الصغائر»[٢٣].

فالعدالة اذاً هي التزام المأمورات واجتناب المحظورات.

❋ الكفاية: هي قوة وقدرة الشخص على إدارة الوقف فالتولية مقيدة بشرط النظر وليس من النظر تولية العاجز وذهب جمهور الشافعية[٢٤] والمالكية[٢٥] والحنابلة[٢٦] والجعفرية[٢٧] إلى أن الكفاية شرطاً لصحة التولية، وذهب الحنفية إلى أنها شرط للأولوية وليست شرطٌ للصحة[٢٨].

فالكفاية إذاً هي قوة الشخص وقدرته على التصرف فيما هو ناظر عليه.

❋ الإسلام: ذهب جمهور الشافعية[٢٩] والمالكية[٣٠] والحنابلة[٣١] والجعفرية[٣٢] إلى ضرورة توافر شرط الإسلام في المتولي ابتداءً وعلى الدوام إذا كان الموقوف عليه مسلماً أو جهة بر مسلمة أو المساجد والمدارس الإسلامية واستدلوا بقوله تعالى ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿١٤١﴾﴾[٣٣].

أما الحنفية[٣٤] «فلا يشترطون الإسلام في متولي الوقف مطلقاً وحجتهم أن وظيفة المتولي هي حفظ الموقوف وإدارته وصرف ريعه على المستحقين ويمكن أن يقوم بهذه الوظيفة المسلم وغير المسلم» ونميل إلى رأي الجمهور لان الوقف مصدره الشريعة الإسلامية وغرضه البر فلا يمكن تولية غير مسلم على وقف، والموقوف عليه مسجد أو دور العلم الإسلامية أو طلابها ونحو ذلك لأنهم بحاجة إلى رعاية وإشراف من له ومعرفة في شؤونهم ولا يعرفها ويحققها لهم إلا مسلم أما القوانين المقارنة فإنها تنص صراحة على شروط متولي الوقف ويطبق قضاؤها أحكام الشريعة الإسلامية لانعدام النص[٣٥] وبذلك تكون الشروط التي وضعها فقهاء المسلمين هي موضع التطبيق في المحاكم، ومن الجدير بالذكر أن المشرع العراقي ذكر شروطاً أخرى وهي أن لا يكون المرشح للتولية محكوماً بجناية عادية أو جنحة مخلة بالشرف أو سيرة أعماله تخالف الأحكام الشرعية أو أنه متولٍ معزول[٣٦].

المطلب الثالث- تمييز متولي الوقف مما يشابهه من الأشخاص الآخرين:

«الأصل في الإنسان يعبر عن إرادته أصالة عن نفسه والاستثناء انه يعبر عن إرادته نيابة عن غيره»[٣٧] كما في نيابة متولي الوقف وما يشابهه من الأشخاص الآخرين يدخل في مجموعتها الولي والوصي والقيم والوكيل ومن في حكمهم «وأصل التشابه بين هؤلاء الأشخاص يكون من حيث الولاية على من لا يستطيع مباشرة التصرفات القانونية في أمواله بنفسه لأسباب متعددة قد تكون طبيعية لانعدام الإرادة الحقيقة له كالوقف أو تؤثر في تمييز الإنسان وتفقده أهليته كما في حالة الصغير غير المميز والمجنون أو تجعله ناقص الأهلية كما في حالة الصغير المميز ومن في حكمه من المحجور عليه لعته أو سفه أو غفلة وقد لا تؤثر في أهليته بانعدامها أو نقصها ولكن تمنعه من التعبير عن إرادته لإصابته بعاهة مزدوجة وقد تكون الأسباب مادية لا تؤثر في أهليته أو قدرته على التعبير عن إرادته ولكن تمنعه من إدارة شؤونه وتعطل مصالحه كما في حالة الغائب أو المفقود أو تكون أسباب المنع قانونية كما في المحكوم عليه بعقوبة جنائية»[٣٨] وعليه يستلزم الأمر تغطية عجز من ليس له أهلية التصرف في أمواله لانعدام أو نقص أهليته أو لقيام مانع من موانعها وذلك بنصب نائب عنه له أهلية كاملة كالمتولي والولي والوصي والقيم حسب الأصول من اجل الحفاظ على أمواله وإدارتها وتنميتها، كما قد يكون التشابه بينهم في حقهم بالأجرة وفي الإشراف عليهم ومحاسبتهم ومسؤوليتهم وإنهاء ولايتهم بالعزل القضائي عند الإهمال أو التقصير أو بالانعزال بحكم القانون عند موتهم أو فقدان أهليتهم أو عند الاعتزال بإرادتهم (عدا الولي) بقبول استقالتهم وغيرها وعلى الرغم من التشابه بين أشخاص هذه المجموعة أو الطائفة الذي بيناه من حيث مبدأ الولاية على مال الغير إلا إن لكل منهم خصائصه التي يمكن أن تميزه من الآخرين، لذا سأبين ما يميز متولي الوقف مما يشتبه به من أشخاص آخرين وهم الولي، الوصي، القيم والوكيل.

الفرع الأول: تمييز متولي الوقف من الولي

الولي شرعاً: «هو صاحب السلطة الشرعية التي يتمكن بها صاحبها من التصرف في مال غيره من غير توقف على إجازة احد»[٣٩].

الولي في القانون: هو «من تثبت ولايته على القاصر شرعاً كالأب والجد، والمشرع العراقي عدَّ الأب ولي الصغير فان لم يكن موجوداً أو غير مؤهل للولاية يكن جده

الصحيح مالم يكن أبوه قد اختار وصياً فان لم يكن الجد الصحيح ولم يختر وصياً فان الولاية للمحكمة»[٤٠].

والولي «الأب أو الجد إما أن تكون ولايته على أموال الصغير غير المميز عديم الأهلية ومن في حكمه البالغ سن الرشد وأصابه عارض في أهليته بالجنون المحجور لذاته بحكم القانون والذي تكون تصرفاته جميعها باطلة أذن الولي له أم لم يأذن أو تكون ولايته على الصغير المميز – ناقص الأهلية – ومن في حكمه البالغ سن الرشد وأصابه عارض في أهليته بالجنون المحجور لذاته بحكم القانون، والذي تكون تصرفاته جميعها باطلة أذن الولي له أم لم يأذن، أو تكون ولايته على الصغير المميز – ناقص الأهلية – ومن في حكمه البالغ سن الرشد وأصابه عارض في أهليته بالعته المحجور لذاته، أما ولي السفيه أو ذوي الغفلة المحجور بحكم القضاء فتكون المحكمة أو وصيها فقط وليس لأبيه أو جده حق الولاية عليه»[٤١].

لما تقدم يمكن أن نميز ولي الصغير من متولي الوقف من حيث:

- ❋ مصدر ولاية الأب أو الجد على الصغير إلزامية بقوة القانون دون حكم فيها من المحكمة، بينما مصدر ولاية متولي الوقف شرط الواقف كنص الشارع.
- ❋ سلطة الولي على أموال الصغير عامة ما لم يقيدها القانون، بينما سلطة متولي الوقف على أموال الوقف خاصة تقيدها شروط الواقف والأحكام الشرعية والقانونية.
- ❋ لا يجوز تعيين مشرف على ولي الصغير بينما يجوز تعيين ناظر – مشرف – على متولي الوقف.
- ❋ قد تنتهي الولاية على الصغير بقوة القانون بموت الصغير أو إذا بلغ سن الرشد أو عد بالغاً لإكماله السنة الخامسة عشرة من عمره وتزوج بإذن المحكمة، بينما لا يمكن تصور ذلك في انتهاء ولاية متولي الوقف.

الفرع الثاني: تمييز متولي الوقف من الوصي

الوصي في الشريعة: هو «الذي يختاره الشخص في حياته قبل موته للنظر في تدبير شؤون القاصر المالية»[٤٢].

الوصي في القانون هو «من يختاره الأب أو الجد إن لم يوجد وصي الأب أو الذي تنصبه المحكمة»[٤٣].

والوصي يشبه متولي الوقف من حيث الشروط الواجب توافرها فيه واختيارية الوصاية وعدم الزاميتها وشخصية الوصاية لأنها تقوم على الاعتبار الشخصي إلا «إذا رأت المحكمة تخصيص أجرة أو مكافأة للوصي»[٤٤] «ويتشابه الوصي مع متولي الوقف من حيث أن يده على أموال الصغير يد أمانة ولا يضمن إلا بتعديه أو تقصيره وفي سلطته في القيام بأعمال الإدارة المعتادة ويبذل ما يطلب من الوكيل المأجور»[٤٥] وفي «محاسبته من قبل لجنة المحاسبة في دائرة رعاية القاصرين»[٤٦] كما يحاسب المتولي من قبل لجنة محاسبة في دائرة الأوقاف.

«ويتشابه الوصي مع المتولي أيضا في انتهاء وصايته بموته أو فقدان شروط أهليته أو ثبوت غيبته أو فقدانه أو قبول استقالته أو عزله»[٤٧] «ويجوز للموصي عزل وصيه وليس للقاضي عزله إلا بسبب شرعي»[٤٨] كما في متولي الوقف ويتشابهان في انه «عند انحلال الوصاية تكون لدائرة رعاية القاصرين لحين تعيين وصي»[٤٩] ولدائرة الوقف عند انحلال التولية لحين ترشيح أو نصب متول من المحكمة وعلى الرغم من التشابه الكبير بين الوصي ومتولي الوقف الذي أوضحناه فأنهما يفترقان من حيث أن:

❃ الوصي يمكن أن يكون عاماً على أموال الصغير كافة أو خاصاً على مال معين أو يكون مؤقتاً لمدة محددة أو دائماً دون مدة، في حين أن متولي الوقف يكون عاماً على أموال الوقف كافة ودائماً.

❃ يجوز للوصي المختار أن يتصرف في مال اليتيم ببيع ماله أو الشراء منه مشروطين بالخيرية لليتيم وبإذن من المحكمة[٥٠] في حين أموال الوقف محبوسة وممنوع التصرف فيها بالبيع أو الشراء.

❃ تنتهي الوصاية على الصغير عند بلوغه سن الرشد ما لم تقدر المحكمة استمرار الوصاية عليه أو بموته، في حين لا يمكن تصور ذلك في الوقف لأنه على وجه التأبيد إلا إذا كان الوقف ذرياً أو مشتركاً وحكم بتصفيته أو برجوع الواقف عنه[٥١].

الفرع الثالث: تمييز متولي الوقف من القيم

هناك حالات تطرأ على الإنسان لا تؤثر في أهليته أو التعبير عن إرادته ولكن تمنعه من إدارة أمواله أو التصرف فيها لأسباب مادية كحالة الغائب أو المفقود أو لأسباب قانونية كحالة المحكوم عليه بجناية ويستوجب تغطية هذا العجز بنصب قيم عليه لإدارة أمواله[٥٢] والقيم في القانون العراقي هو «من تعينه المحكمة لإدارة أموال المحجور والغائب أو المفقود أن لم يكن له وكيل وبإشراف دائرة رعاية القاصرين ويسري عليه ما يسري على الوصي من أحكام إلا ما يستثنى بنص خاص»[٥٣] وبذلك يكون القيم في التشريع العراقي هو من تعينه المحكمة نائباً عن الغائب أو المفقود أو المحكوم عليه بجناية لإدارة أمواله على وقف القانون وتنقضي القوامة بانتهاء الغيبة بزوال سببها أو بموت المفقود حقيقة أو حكماً أو عند حضور أو انتهاء عقوبة المحكوم بجناية أو انقضائها لأي سبب كان ومع ذلك فان القيم يختلف عن متولي الوقف في الأمور الآتية:

❉ يكون القضاء مصدر ولاية القيم على المحجور أو الغائب أو المفقود أو المحكوم بجناية في حين يكون شرط الواقف مصدر ولاية متولي الوقف.

❉ قد تنتهي القوامة على الغائب بزوال أسباب الغيبة أو على المفقود بموته أو بحضوره أو انقضاء عقوبة المحكوم بجناية وهذا ليس له وجود في متولي الوقف.

الفرع الرابع: تمييز متولي الوقف من الوكيل

الوكالة شرعاً: «هي عبارة عن إقامة الإنسان غيره مقام نفسه في تصرف جائز معلوم او هي تفويض التصرف والحفظ إلى الوكيل»[٥٤].

الوكيل في القانون: هو «من ينوب عن موكله في التصرفات المنوطة به بموجب عقد الوكالة»[٥٥] حيث عرفت المادة ٩٢٧ من القانون المدني العراقي الوكالة بأنها «عقد يقيم به شخص غيره مقام نفسه في تصرف جائز معلوم، ويشترط لصحة الوكالة ان يكون الموكل ممن يملك التصرف بنفسه فيما وكل به، فلا يصح توكيل المجنون»[٥٦] ويتشابه الوكيل مع متولي الوقف من حيث الشروط الواجب توافرها – عدا شرط البلوغ – «فيصح أن يكون الصبي المميز وكيلاً»[٥٧] وفي تعدد الوكلاء من حيث أن يده على ملك الغير يد أمانة ولا يضمن

إلا بالتعدي أو التقصير أو تجاوز حدود الوكالة، وفي حقه في الأجر ومسؤوليته إن كان يعمل باجرة أو من دون أجرة وانتهاء وكالته بموته أو فقدان أهليته أو بعزله أو اعتزاله.

وعلى الرغم من هذا التشابه فان الوكيل يتميز عن متولي الوقف من حيث ان:

- ❋ الوكيل قد تكون نيابته عامة أو خاصة، مطلقة أو مقيدة في حين تكون نيابة متولي الوقف عامة في إدارة شؤون الوقف وأمواله ومقيدة بشرط الواقف والأحكام الشرعية والقانونية والمنجزة.
- ❋ لا يشترط في الوكيل البلوغ فيمكن أن يكون ناقص الأهلية كالصبي المميز في حين يشترط في متولي الوقف البلوغ.
- ❋ قد تنتهي مهمة الوكيل بانتهاء الأجل المعين بعقد الوكالة وإتمام العمل الموكل فيه في حين أن مهمة متولي الوقف غير محددة بأجل معين.

المبحث الثاني
أحكام التولية على الوقف

إن دراسة أحكام التولية على الوقف تتضمن بيان الآثار التي ترتبها التولية على الوقف إذ أنها ترتب التزامات على متولي الوقف كما أن هناك حقوقاً منحها القانون له، فضلاً عن ذلك فان بيان التزامات وحقوق المتولي يرتبط بتحديد أنواع التولية على الوقف ذلك أن الواقفين اختلفوا في ماهية شروطهم التي وضعوها في دساتير وقوفهم ومنها شروط تولية وقوفهم وتولي فقهاء المسلمين وضع القواعد التي تحكم التولية المشروطة. واستناداً إلى ما تقدم تم تقسيم هذا المبحث إلى:

المطلب الأول: أنواع التولية على الوقف، وفيه فرعان:

الفرع الأول: تولية مشروطة.

الفرع الثاني: تولية غير مشروطة.

المطلب الثاني: التزامات متولي الوقف وفيه فرعان:

الفرع الأول: الإلزامات الايجابية لمتولي الوقف.

الفرع الثاني: الإلزامات السلبية لمتولي الوقف.

المطلب الأول- أنواع التولية على الوقف:

«إذا وضع الواقف في وقفيته شروطاً مبيناً فيها الشخص أو الجهة بالاسم أو الوصف المراد توليته على وقفه فحينئذ تكون التولية مشروطة وتسمى بالتولية المشروطة وإذا لم يضع الواقف شروطه في تولية وقفه لأحد فتكون التولية له في حياته ولوصيه بعد مماته فان لم يختر وصيه تكون التولية للقاضي حسب ولايته العامة»(٥٨) وحالياً تقوم بالتولية نيابة عنه دائرة الأوقاف لأنها تعد متولياً لكل وقف لا متولي له فعندئذ تكون التولية غير مشروطة وتسمى بتولية دائرة الأوقاف.

وعليه نتناول دراسة أنواع التولية على الوقف في الفرعين الآتيين:

الفرع الأول: التولية المشروطة

يقصد بالتولية المشروطة: الشروط التي وضعها الواقف في وقفيته التي اختص فيها الشخص أو الجهة بالاسم أو الوصف المراد توليتها على وقفه وهي معتبرة وواجبة الإتباع من القاضي مادامت تصب في مصلحة الوقف والموقوف عليه وغير مخالفة للأحكام الشرعية والقانونية ويقال للمتولي بشروط الواقف (متولي بالمشروطة) وإذا كان المشروط له التولية معيناً بالاسم فيكون متولياً دون حاجة إلى حكم من القاضي وإذا كان معيناً بالوصف فيجب على القاضي التحري والتحقيق عمن يتوافر فيه الوصف ويحكم به، وتكون مضامين التولية المشروطة حسب تقدير ورأي الواقف وتختلف من واقف إلى آخر إلا انه يمكن القول بأنه يوجد قدر مشترك من شروط التولية في الغالب الأعم التي تتفرغ عنها قواعد وضعها فقهاء المسلمين لتفسير أحكامها، وهناك قواعد كثيرة ولكننا نركز على القواعد المهمة التي تحكم التولية المشروطة وعلى النحو الآتي:

أولاً: الشرط الباطل للتولية يلغى إذا كان مخالفاً للأحكام الشرعية ومصلحة الوقف والموقوف عليه، اما شرط التولية الصحيح فهو «ما كان غير مخالف للأحكام كما لو شرط التولية لزوجته ما لم تتزوج فان تزوجت تسقط توليتها»(٥٩).

ثانياً: طالب التولية لا يولى كمن طلب القضاء لا يقلد لكن المشروط له التولية لا يعد طالب التولية لأنه مولى من الوقف بشرطه وهو يريد التنفيذ وليس التولية ٦٠ وهذه القاعدة الشرعية يعتد بها في طلب التولية غير المشروطة فقط.

ثالثـاً: يجـوز أن يشـترط الواقـف نـاظراً علـى المتـولي أمـا للاطـلاع علـى أعمالـه ويستقل المتولي في تصرفاته وأذن الناظر لا يعتد بصحتها أو لتصويب أعماله وفي هذه الحالة لم يجز تصرفه الا بإذن الناظر وتصويبه[٦١].

رابعاً: إذا اشترط الواقف التولية لشخص غائب أقام القاضي رجلاً مقامه فان عاد ترد التولية له ولو أوصى التولية لصبي الاستحسان لا تكون له مادام صغيراً، فإذا كبر تكون التولية له، والتولية لوصيه المختار، ثم لوصي وصيَه إن لم تكن التولية مشروطة لآخر[٦٢].

خامساً: لو شرط الواقف التولية لاثنين من أولاده وكان منهم ذكر وأنثى صالحان آهلان للتولية، وجهت لهما مشتركاً لصدق الولد على الأنثى ولو قال لرجلين لا يحق لها، ولا يجوز لأحدهما الانفراد بالتولية دون أذن أو إجازة الآخر أو بلا شرط الواقف إلا عند الحاجة كالخصومة عند جمهور الفقهاء[٦٣] ويجوز انفراد كل منهما في التصرف عند أبي يوسف وإذا رفض احدهما التولية أو مات بعد توليته فللقاضي أن يضم شخصاً آخر ليقوم مقامه أو يبقى متولياً واحداً إن كانت له القدرة بمفرده على تولية الوقف عند الحنفية[٦٤].

سادساً: عندما يشترط الواقف التولية للأرشد، فالأرشد من أولاده، فان استويا في الرشد ذكراً كان أو أنثى فلأسنّهم، فان استويا فالأعلم بأمور الوقف أولى.

سابعاً: إن شرط الواقف التولية للأفضل فالأفضل من أولاده، فان أبى أفضلهم القبول أو مات تكون التولية لمن يليه في الأفضلية وهكذا الترتيب، وإذا كان الأفضل غير أهل، أقام القاضي غيره ليقوم مقامه بأمور الوقف مادام حياً فان صار أهلاً عادت التولية إليه وان مات تنتقل إلى من يليه في الأفضلية[٦٥].

ثامناً: لو شرط الواقف التولية لمن يصلح من ذريته وثبت صلاحية واحد من ذريته ذكراً كان أو أنثى صار متولياً على الوقف وإذا ثبت صلاحية غيره من الذرية بعده فلا تنتقل التولية عنه إلى الثاني، لان الحق إذا ثبت لشخص لا ينتقل لغيره كما لا تجوز مشاركة الأول؛ لأن الواقف أراد التولية لصالح واحد وليس إلى كل من يصلح ولأن ذلك سوف يؤدي إلى جعلها لجميع الذرية متى كانوا صالحين[٦٦].

وتجدر الإشارة إلى أن القضاء العراقي لم يجز تجزئة التولية وتطبيقاً لذلك قضت محكمة التمييز العراقية بان «التولية على الوقف لا تتجزأ فلا يجوز ترشيح متولٍ على جزء من الوقف»[٦٧].

وفي ضوء ما تقدم نعتقد أن اختيار القاضي الشرعي متولياً واحداً على الوقف جدير بالتأييد إلا إذا شرط أكثر من واحد ومع ذلك فان هذا لا يمنع القاضي من أن يقضي بالأنفع للوقف باختيار متولٍ واحد، بصرف النظر عن شرط الواقف عندما يتعارض مع مصلحة الوقف أو الموقوف عليه أو انه منهي عنه في الشريعة.

الفرع الثاني: التولية غير المشروطة

يقصد بالتولية غير المشروطة على الوقف التولية التي لم يوصى بها الواقف في صك وقفيته لأحد، أو انقطع شرط التولية أو لم يعرف ولا يوجد تعامل فيه، فالمعتبر في هذه الحالات ولاية القاضي حسب ولايته العامة لأنه ولي من لا ولي له، غير أن القوانين المقارنة آلت التولية غير المشروطة على الوقف إلى دائرة الأوقاف المختصة نيابة عن القاضي فضلاً عن توليتها عن الوقوف المضبوطة الأخرى بصورة دائمية والوقوف الملحقة المنحلة توليتها بصورة وقتية.

ويتفرع عن التولية غير المشروطة تولية أوقاف الطوائف غير المسلمة التي لم يشترط الواقف التولية عليها في حياته وبعد مماته أو اشتراطها للسلطة الدينية الطائفية، وهذا الغالب، واختلفت القوانين المقارنة في موقفها من تولية أوقاف الطوائف غير المسلمة وحسب قوانين كل طائفة دينية ومعتقداتها، لذا سأتناول في هذا الفرع تولية دائرة الأوقاف، وتولية الطوائف غير المسلمة.

أولاً– تولية دائرة الأوقاف:

لم يعرف الفقه الإسلامي هذا النوع من التولية على الوقف، وإنما عرف تولية القاضي إذا لم يوصِ بها الواقف لأحد ونظراً لانشغال القاضي فان القوانين المقارنة جعلت دائرة الوقف المختصة متولياً بدلاً من القاضي.

ولقد كان المشرع العراقي أكثر وضوحاً في بيان تولية دائرة الأوقاف المختصة فجعلها متولياً دائماً على الوقف المضبوط، ومتولياً بشكل مؤقت على الأوقاف الملحقة في الحالات الآتية:

١. خلال انحلال تولية الوقف بوفاة المتولي أو فقدان أهليته أو استقالته أو عزله[٦٨] وتكون دائرة الوقف هي الخصم القانوني في الوقف مدة بقائه منحلاً عن التولية ومسؤولة عن أموال الوقف طوال مدة إدارتها له.

٢. عند سحب يد المتولي بقرار من لجنة محاسبة المتولين.

٣. إذا حصل نزاع بين المتولين على الوقف بصورة مشتركة ريثما ينتهي النزاع.

٤. حينما تضع يدها على الوقف بموافقة ديوان الأوقاف لتحقق احد شروط عزل المتولي.

٥. يتضح أن المشرع العراقي قد جعل دائرة الوقف الصحيح الملحق متولياً مؤقتاً بوضع. يدها عليه كلما اقتضت مصلحة الوقف، ولم يأخذ بنصب المتولي المؤقت[٦٩].

ثانياً– تولية أوقاف الطوائف غير المسلمة:

يقصد بأوقاف الطوائف غير المسلمة هي ما كان واقفوها والموقوف عليهم غير مسلمين لكن يرى بعض فقهاء المسلمين المعاصرين[٧٠] أن الوقف على الفقراء غير المسلمين يُعد وقفاً على جهة إسلامية لان الإسلام سوّغ الصرف عليها من بيت مال المسلمين وبذلك لا يخرج عن الأوقاف الإسلامية إلا وقوف معابد غير المسلمين، وظلت مسائل الوقف في عهد الدولة العثمانية يحكمها الفقه الحنفي بالنسبة إلى المسلمين وغير المسلمين إلى وقت انفصال الدول العربية عنها وخضوع أحكام الوقف لقوانينها وللفقه الحنفي عند انعدام النص[٧١] أما الطوائف غير المسلمة المعترف بها رسمياً في العراق فقد كانت توجه التولية عليها إلى المستحق لها من المحاكم المدنية استناداً إلى اختصاصها بالنظر في قضايا أوقاف الطوائف بموجب المادة (٧٩) من القانون الأساسي العراقي لسنة ١٩٢٥، ثم تولت وزارة العدل تعيين المتولي عليها وذلك بتوجيه التولية إلى لجنة تؤلف من أبناء الطائفة على وفق تعليمات يصدرها وزير العدل بناءً على قانون إدارة الطائفة[٧٢] ولا يسري نظام المتولين رقم ٤٦ لسنة ١٩٧٠ على متولي أوقاف الطوائف غير المسلمة وإنما يسري عليهم نظام رعاية الطوائف الدينية وتتولى وزارة الأوقاف[٧٣] الإشراف على أوقاف الطوائف غير المسلمة وتنظيم شؤون إدارتها بحسب القواعد والشروط الدينية لكل طائفة وتقديم المساعدة والعون لها كلما احتاجت إلى ذلك ولا تتولى إدارتها مباشرة[٧٤].

نخلص مما تقدم إلى أن غالبية القوانين المقارنة قد أناطت مهمة توجيه التولية على أوقاف الطوائف غير المسلمة بالمحاكم المذهبية الخاصة بكل طائفة أو المحاكم المدنية أن لم توجد وحسب قوانينها ومعتقداتها إلى من يتم اختياره من قبل المرجعية الدينية لكل طائفة من الطوائف المعترف بها رسمياً مع مراعاة شروط الواقف.

المطلب الثاني- التزامات متولي الوقف:

إن مقتضى وظيفة متولي الوقف تتطلب منه القيام بحفظ وإصلاح وعمارة أعيان الوقف ونمائه واستغلال مستغلاته وتحصيل ريعه وتوزيعه على مستحقيه من الموقوف عليهم على وفق شروط الواقف والأحكام الشرعية والقانونية وهذا ما يصلح أن يكون معياراً لتحديد إلزامات أو التزامات المتولي تجاه الوقف والموقوف عليهم والغير، وهي إما إلزامات ايجابية بان يلزم المتولي القيام بأعمال معينة نافعة للوقف وهو ما يصطلح على تسميته بما يجب على المتولي القيام به من تصرفات، أو إلزامات سلبية بان يلزم المتولي بالامتناع عن القيام بأعمال معينة ضارة للوقف وهو ما يصطلح على تسميته بما لا يجوز على المتولي القيام به من تصرفات»[٧٥].

ولأهمية الموضوع نتناول في هذا المطلب فرعين:

الفرع الأول: الإلزامات القانونية الايجابية لمتولي الوقف

نقصد بالإلزامات القانونية الايجابية هي إلزام متولي الوقف بالقيام بتصرفات فرضها عليه نص الواقف والأحكام الشرعية والقانونية وهذه الإلزامات هي:

أولاً- الإلزام بتسديد ديون الوقف: يلزم المتولي قبل كل شيء بان يوفي ديون الوقف المستحقة من أموال استدانها لحساب الوقف بموافقة القاضي ويصرف رواتب أصحاب الجهات والعاملين في إدارة الوقف والمصاريف الأخرى التي تتطلب إدارة الوقف مادام عدم توافر مخالفة في مصرف الوقف للشرع[٧٦] لأن عدم الدفع يعني تراكم الديون واضطرار أصحابها إلى الحجر على واردات الوقف وهذا يؤدي إلى الإضرار بحقوق الوقف والموقوف عليه.

ثانياً- الإلزام بالدفاع عن حقوق الوقف: لابد أن تنشأ بين الوقف بوصفه شخصية معنوية خاصة مستقلة يمثله المتولي، والموقوف عليهم او المتجاوزين على الوقف او

المستأجرين منه أو الذين يتعامل معهم علاقات قانونية قد ينشأ عنها خصومات قانونية يتطلب من متولي الوقف المخاصمة فيها والإلزام بالدفاع عن حقوق الوقف بنفسه أو بوكيله لأنه الممثل والخصم القانوني للوقف.

ثالثاً- الإلزام بعمارة الوقف: من أولويات إلزامات المتولي هي حفظ الوقف وصيانته وإصلاحه وتنميته واستغلال مستغلاته لان غير ذلك يؤدي إلى خرابه ونهاية الوقف(٧٧).

واوجب المشرع العراقي على المتولي مراقبة الموقوفات وصيانتها ومنع التجاوز عليها واستثمار الموقوفات الخيرية والآيلة للانهدام بتعميرها أو أعمار أراضي الوقف أو شراء-استبدال- أملاك تسجل وقفاً من فضلة الواردات أو من بدلات الاستملاك وبإذن من المحكمة الشرعية(٧٨) للتثبت من وجود مصلحة للوقف في التعمير أو الاستبدال وبموافقة ديوان الأوقاف ويستثنى من ذلك إذا كان الواقف نفسه(٧٩).

رابعاً- الإلزام بتنفيذ شروط الواقف والأحكام الشرعية والقانونية: يلزم متولي الوقف بتنفيذ شروط الواقف مادامت لا تخالف الأحكام الشرعية والقانونية ومصلحة الموقوف والموقوف عليه لان شرط الواقف كنص الشارع كما لو شرط الجهة الموقوف عليها وكيفية توزيع الغلة على المستحقين أو الانتفاع بالموقوف أو لمن تكون التولية وغيرها.

الفرع الثاني: الإلزامات القانونية السلبية لمتولي الوقف

نقصد بالإلزامات القانونية السلبية لمتولي الوقف هي إلزام المتولي بعدم القيام بتصرفات مخالفة لشروط الواقف والأحكام الشرعية والقانونية وهذه الإلزامات على النحو الآتي:

أولاً- الإلزام بعدم التصرف بأموال الوقف: يلزم متولي الوقف بعدم التصرف بأموال الوقف بالبيع أو الشراء أو الوصية أو الهبة، لان الوقف حبس العين المملوكة ومنع التصرف فيها كما يلزم المتولي بعدم رهن أو إعارة الموقوف لأن ذلك يؤدي إلى تعطيل أعيانه عن المنفعة وضياعها وفوات حقوق المستحقين، ويلزم بعدم صرف فضلة واردات احد الوقفين على الآخر عند الاحتياج إلا إذا اتحدت جهة الموقوف عليها وان اختلف الواقف(٨٠).

ثانياً– الإلزام بعدم التصرف محاباة: ويقصد بالتصرف محاباة هو ميل أو تساهل المتولي مع من له صلة به ممن لا تقبل شهادته له عند تعاقده معه بما يثير الريبة والتهمة عليه، أما المشرع العراقي فقد تشدد في هذا الموضوع إذ منع المتولي من أن يؤجر الوقف لنفسه أو لزوجته أو لأحد أقاربه إلى الدرجة الرابعة ولم يجوز له ذلك حتى ولو كان بأكثر من أجر المثل[٨١].

ثالثاً– الإلزام بعدم الاستدانة على الوقف: الأصل أن يلزم متولي بعدم الاستدانة على الوقف بالاستقراض أو بشراء ما يلزم للعمارة أو الزراعة بالدفع مؤجلاً خوفاً من الحجر على غلته والإضرار بالوقف والموقوف عليه إلا أن الفقهاء جوزوا الاستدانة في حالة الضرورة والحاجة[٨٢] وأجاز المشرع العراقي للمتولي الاستدانة على الوقف إن اقتضت مصلحة الوقف وبإذن من المحكمة الشرعية وموافقة مجلس الأوقاف الأعلى[٨٣].

الخاتمة

بعد أن انتهينا من دراسة موضوع متولي الوقف فمن الضروري أن نذكر أهم ما توصلنا إليه من نتائج:

أولاً: عانت قوانين أحكام الأوقاف من الاضطراب التشريعي في بعض التشريعات العربية غير أنها كانت أكثر تنظيماً واستقراراً في التشريع العراقي ولا تزال قواعد الوقف تستقى من الفقه الإسلامي مباشرة في العراق.

ثانياً: الوقف شخصية معنوية خاصة مستقلة لها خصائصها ويمثله شخص طبيعي هو المتولي يكون نائباً قانونياً عنه وأمينا على أمواله.

ثالثاً: تعامل الفقه الإسلامي مع الوقف بوصفه صدقة جارية بوحدته دون تقسيمه إلى وقف خيري أو ذري أو مشترك على خلاف القوانين الوضعية المقارنة.

رابعاً: شرط الواقف كنص الشارع في الفهم والدلالة ووجوب العمل به مادام لا يخالف الأحكام الشرعية والقانونية ومصلحة الوقف والموقوف عليه.

خامساً: حصر المشرع العراقي اختصاص محاسبة متولي الوقف الملحق بدائرة الوقف المختصة بدلاً من محكمة الأحوال الشخصية لأنها تمتلك القدرات القانونية والحسابية

والإدارية في المحاسبة التي لا تمتلكها المحاكم، فضلاً عن أن محاسبة دائرة الوقف أكثر انسجاماً مع الواقع العملي.

سادساً: يد المتولي على أموال الوقف يد أمانة ولا يضمن إلا بالتعدي.

هوامش البحث

(١) د.هاشم الحافظ، تاريخ القانون (دار الحرية للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٨٠)، ص٣٢٨.

(٢) محمد بن علي بن محمد الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار (إدارة الطباعة المنيرية، مصر، ١٣٤٤هـ)، ٦/ ١٢٩.

(٣) أخرجه النسائي، احمد بن شعيب ابو عبد الرحمن النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، رقم الحديث (٣٥٨٢)، كتاب الخيل, باب علف الخيل.

(٤) أخرجه الترمذي عن ثمامة بن حزن القشيري، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي، تحقيق: احمد محمد شاكر وآخرون (دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون سنة نشر ورقم طبعة)، رقم الحديث (٣٧٠٣)، كتاب المناقب.

(٥) د.رعد محمود البرهاوي، خدمات الأوقاف في الحضارة العربية الإسلامية (المجمع العلمي، بغداد، ٢٠٠٢م)، ص٢٩.

(٦) د.محمد شريف احمد، مؤسسة الأوقاف في العراق ودورها التاريخي المتعدد الأبعاد (بحث منشور في مجلة دعوة الحق تصدرها وزارة الأوقاف المغربية، عدد٢٣٠، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ص٥٥.

(٧) محمد احمد العمر، الدليل لإصلاح الأوقاف (مطبعة المعارف، بغداد، ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م)، ص٤.

(٨) د.محمد كمال الدين، الوصايا والأوقاف في الفقه الإسلامي (الدار الجامعية للطباعة والنشر, بيروت، ٢٠٠١م)، ص١٦٢- ١٦٣.

(٩) محمد احمد العمر, الدليل لإصلاح الأوقاف، ص٤.

(١٠) محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (دار ليبيا، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م)، ص١٣٩٨-١٤٠١.

(١١) أبو منصور محمد بن احمد الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، مراجعة: محمد علي النجار (الدار المصرية للتأليف والترجمة، من دون سنة الطبع)، ص٢٩١.

(١٢) الأزهري، تهذيب اللغة، ٥/ ٤٤٩.

(١٣) محمد علي النجار، معجم ألفاظ القران الكريم، معجم اللغة العربية (من دون مكان النشر، ١٣٩٩هـ/ ١٩٦٩م)، ٦/ ٢٨٧.

(١٤) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب (المجلد التاسع، دار بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٥٦م)، ٤٠٧- ٤١٥.

(١٥) محسن الطباطبائي الحكيم، منهاج الصالحين (مطبعة النجف الأشرف، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م)، ٢/ ١٩١.

(١٦) منصور بن يونس البهوتي، شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى (دار الفكر، مصر، دون سنة الطبع)، ص٥٠٦.

(١٧) المادة ١٢٤٦ من القانون المدني الأردني رقم ٤٣ لسنة ١٩٧٦، منشور في الجريدة الرسمية بالعدد ٢٦٤٥ في ١/ ٨/ ١٩٧٦.

(١٨) المادة الرابعة من نظام المتولين رقم ٤٦ لسنة ١٩٧٠ منشور في جريدة الوقائع العراقية بالعدد ١٩١٩ في ١٣/ ٣/ ١٩٧٠.

(١٩) حسن الفكهاني، موسوعة القضاء والفقه للدول العربية، (الدار العربية للموسوعة القانونية، القاهرة، ١٩٧٧-١٩٨٧)، ٢٦/ ٧٦٤.

(٢٠) يسمى المتولي في العراق والأردن والناظر في مصر وبلاد المغرب العربي.

(٢١) برهان الدين الطرابلسي، الإسعاف في أحكام الأوقاف (دار الرائد العربي، بيروت، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ص٥٦؛ سليمان الجمل، حاشية الجمل على شرح المنهاج (دار الفكر، مصر، من دون سنة طبع)، ص٥٩٢.

(٢٢) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الإبصار المسماة بحاشية ابن عابدين مع تكملة ابن عابدين، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٣م)، ٦/ ٧٩؛ شمس الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج الشهير بالشافعي الصغير ومعه حاشية الشراملسي القاهري (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ٥/ ٣٩٩؛ محمد بن عرفة الدسوقي،

حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، وبالهامش تقريرات المحقق: محمد بن احمد بن محمد الملقب بعليش (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ٥/ ٤٧٥؛ مرعي بن يوسف المقدسي، غاية المنتهى في الجمع بين الإقناع والمنتهى، مع حاشية محمد بن نافع مرعي بن يوسف الكرمي المقدسي (المكتب الإسلامي، دمشق، ١٣٨١هـ)، ص٣١٥.

(٢٣) الوقف الإسلامي بين النظرية والتطبيق (أطروحة دكتوراه مقدمة إلى كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، ٢٩٠/ ٢٩١.

(٢٤) شمس الدين الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ٣/ ٥٥٣.

(٢٥) محمد احمد عليش، شرح منح الجليل على مختصر خليل مع حاشيته تسهيل منح الجليل (من دون دار نشر وسنة طبع)، ٤/ ٦٤-٦٥.

(٢٦) علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي، تصحيح الفروع من كتاب الفروع، تحقيق: عبد الرزاق المهدي (المجلد الثاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)، ص٥٧٨.

(٢٧) أبو القاسم الموسوي الخوئي، المسائل المنتخبة العبادات والمعاملات (العراق، ط٦، ١٣٩٠هـ)، ص٤٩٥.

(٢٨) حافظ الدين عبد الله بن احمد بن محمود النسفي أبو البركات، كنز الدقائق بشرح الرائق، حققه وعلق عليه: احمد عزو عناية الدمشقي (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)، ٥/ ٣٥٢؛ ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ٦/ ٥٧٨-٥٧٩.

(٢٩) شمس الدين الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دراسة وتحقيق وتعليق: علي محمد معوض وعادل احمد عبد الموجود (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، ٣/ ٥٥٣.

(٣٠) محمد احمد عليش، شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل مع حاشية تسهيل منح الجليل، ص٦٤-٦٥.

(٣١) علاء الدين المرداوي، تصحيح الفروع مع كتاب الفروع (المجلد الثاني، المصدر السابق)، ص٥٧٨.

(٣٢) عبد الأعلى الموسوي السبزواري، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام (مطبعة النجف الأشرف، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م)، ٢٢/ ١٠٧-١٠٨.

(٣٣) النساء: ١٤١.

(٣٤) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم محمد الشهير بابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، حققه وعلق عليه: احمد عزو عناية الدمشقي (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م)، ٥/ ٣٥٣.

(٣٥) المادة ٢٧ من نظام المتولين العراقي رقم ٤٦ لسنة ١٩٧٠.

(٣٦) تراجع المادتان ١٩/ ٨- ٩/ ٢٥ من نظام المتولين.

(٣٧) د.حسن علي الذنون، النظرية العامة للالتزام (مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٧٠)، ص٥١.

(٣٨) د.عبد المجيد الحكيم، الموجز في شرح القانون المدني، ١/ ١٢.

(٣٩) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته (دار الفكر المعاصر، بيروت، ط٤، ١٩٧٧م)، ٦/ ٤٤٧٦.

(٤٠) المادة ١٠٢ من القانون المدني العراقي.

(٤١) د.عبد المجيد الحكيم، الموجز في شرح القانون المدني، ١/ ١١٦.

(٤٢) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ١٠/ ٧٥٧٦.

(٤٣) المادة ١٠٢ من القانون المدني العراقي.

(٤٤) محمد كمال حمدي، الولاية على المال (دار المعارف، مصر، ١٩٦٦)، ١/ ٨٣-٨٤.

(٤٥) المادة ٤١ من قانون رعاية القاصرين العراقي.

(٤٦) المادة ٦٥ من قانون رعاية القاصرين.

(٤٧) المادة ٣٩٠ من قانون رعاية القاصرين العراقي.

(٤٨) المادة ٨٣ من قانون الأحوال الشخصية العراقي.

(٤٩) المادة ٣٤ من قانون رعاية القاصرين العراقي.

(٥٠) تراجع المادة ٥٩٠ من القانون المدني العراقي.

(٥١) تراجع المادتان (الثالثة، الرابعة عشرة) من قانون جواز تصفية الوقف الذري رقم (١) لسنة ١٩٥٥ منشور في جريدة الوقائع العراقية بالعدد ٣٦٦٥ في ١٩/ ٧/ ١٩٥٥.

(٥٢) د.عبد المجيد الحكيم، الوجيز في شرح القانون المدني، ١/ ١٢٠.

(٥٣) المواد (٨٣، ٨٨، ٩٠) من قانون رعاية القاصرين.

(٥٤) برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدى مع شرح فتح القدير، مطبوع بهامش شرح العناية على الهداية وحاشية سعدي جلبي (المطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق، مصر)، ٣/ ٣؛ ابن عابدين، رد المحتار، ٤/ ٤١٧.

(٥٥) محمد رضا عبد الجبار، الوكالة في الشريعة والقانون (جامعة بغداد، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٧٥)، ص١٥٦.

(٥٦) عبد القادر اللامي، معجم المصطلحات القانونية (بغداد، ١٩٩٠م)، وكالة ١٤٦.

(٥٧) المادة ٩٣٠/ ٢ من القانون المدني العراقي.

(٥٨) علي حيدر، ترتيب الصنوف في أحكام الوقف، ١/ ٥٩.

(٥٩) برهان الدين الطرابلسي، الإسعاف في أحكام الأوقاف، ص٥٤.

(٦٠) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، ٦/ ٦٣٥- ٦٣٦.

(٦١) عبد الأعلى السبزواري، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، ٢٢/ ١١٤.

(٦٢) هلال الرأي، أحكام الوقف، ص١٠٢، ١١٠، ١١١.

(٦٣) برهان الدين الطرابلسي، الإسعاف في أحكام الأوقاف، ص٥٤؛ سليمان بن محمد بن عمر، حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، ٣/ ٢٣٤؛ منصور بن يونس البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ص٥٠٥؛ عبد الأعلى السزواري، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، ص١١٠.

(٦٤) هلال الرأي أحكام الوقف، ص١٣٠.

(٦٥) محمد العباسي، الفتاوى المهدية في الوقائع المصرية، ص٥١٠.

(٦٦) حامد أفندي العمادي، الفتاوى الحامدية، ص١٥٣.

(٦٧) قضاء محكمة تمييز العراق (المجلد الخامس، ١٩٧١م)، ص٦٩.

(٦٨) المادة الثاني ٢ من قانون إدارة الأوقاف.

(٦٩) تراجع المادة ٧٣١ من القانون المدني المصري.

(٧٠) محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف، ألقاها على طلبة قسم الدراسات القانونية في معهد الدراسات العربية العالية (مطبعة احمد مخيمر، مصر، ١٩٥٩)، ص٤٢٩-٤٣٠.

(٧١) د.عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٨٨)، ص٣٩٨.

(٧٢) يراجع على سبيل المثال قانون إدارة الأرمن الأرثوذكس رقم ٨٧ لسنة ١٩٦٣ منشور في جريدة الوقائع العراقية بالعدد ٨٤٦ في ٢٢/ ٨/ ١٩٦٣.

(٧٣) حالياً ديوان وقف الطوائف لغير المسلمين يراجع قرار مجلس الحكم المؤقت العراقي رقم ٨٢ في ٥/ ١/ ٢٠٠٣.

(٧٤) تراجع المادة الأولى/ خامساً من قانون وزارة الأوقاف رقم ٥٠ لسنة ١٩٨٠.

(٧٥) عبد المجيد الحكيم، الموجز في شرح القانون المدني، ١/ ١٧.

(٧٦) المادة التاسعة من نظام المتولين العراقي.

(٧٧) ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج٥.

(٧٨) المادة ٥/ ١، ٧، ٨ من نظام المتولين.

(٧٩) المادة ١١ من نظام المتولين.

(٨٠) برهان الدين الطرابلسي، الإسعاف في أحكام الأوقاف، ص٦١.

(٨١) المادة ١٩/ ٧ من نظام المتولين.

(٨٢) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، ص٦٥٧.

(٨٣) المادة ٨/ ٢ من نظام متولين.

المصادر والمراجع

معاجم اللغة العربية

نسخ القياس والنسخ به

د. ضرغام منهل محمد

كلية العلوم الإسلامية- الفلوجة

جامعة الأنبار

مقدمة

الحمد لله الذي جعل دين الإسلام ناسخا لجميع الأديان، وصلى الله وسلم على من خلُقه لحسن الأخلاق قياس وميزان، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا، وبعد...

فإن أصول الفقه علم عظم قدره، وعلا شرفه وفخره؛ إذ هو مثار الأحكام الشرعية، ومنار الفتاوى الفرعية التي بها صلاح المكلفين معاشا، ومعادا، ثم إنه العمدة في الاجتهاد، وأهم ما يُتوقف عليه من المواد، كما نص عليه العلماء، ووصفه به الأئمة الفضلاء، فهو الركن الأعظم، والأمر الأهم في الاجتهاد، وأهم ما في هذا الأمر، وركن هذا الركن هو القياس، وهو رابع المصادر الشرعية.

ولما كثر الكلام في النسخ على ما كان: كتابا، أو سنة، حتى صار لا يذكر –النسخ– إلا ويلازمه ذكر القرآن والسنة؛ لأنهما المتبادران إلى الذهن عند ذكر النسخ، آثرت أن أكتب في النسخ بغيرهما وسميته (نسخ القياس والنسخ به)، وقسمته على: مقدمة، وثلاثة مطالب، وخاتمة، تحدثت في الأول: عن المصطلحات التي وردت في البحث، وفي الثاني: تكلمت عن مذاهب العلماء في جواز النسخ بالقياس، وفي الثالث: تكلمت عن نسخ ما بت بالقياس، وذكرت في الخاتمة: نتائج البحث التي توصلت إليها، راجيا الله أن يكون عملي المتواضع هذا خالصا لوجهه الكريم، والله من وراء القصد.

المطلب الأول
التعريف بالمصطلحات

الفرع الأول– تعريف النسخ:

أولا– النسخ لغة: النسخ في اللغة يطلق على عدة معان:

منها: الإزالة، والرفع:

والعربُ تقول: نَسَخَتِ الشَّمسُ الظِّلَّ، وانتَسَخَتْه: أَزالَتْه، والمعنى: أَذْهَبَت الظِّلَّ وَحلَّتْ مَحلَّه وهو مَجَازٌ، ونَسْخُ الآيَةِ بالآيَةِ: إزالَةُ حُكْمِها، والنَّسْخ: نَقْلُ الشَّيْءِ من مَكانٍ إلى مَكَانٍ[1].

ويقال: نسخت الريح آثار الأقدام إذا رفعتها وأبطلتها حسا.

قال الخليل[٢]: النسخ: إزالتك أمرا كان يُعمل به، ثم تنسخه بحادث غيره[٣].

ثانيهما: النقل، يقال: نسخت الكتاب، أي نقلته.

ومنها المناسخات في المواريث، وهو: موت ورثة بعد ورثة وأصلُ الميراث قائمٌ لم يُقْتَسَمْ[٤].

وتناسخ الأزمنة: تداولها، أو انقراض قرن بعد قرن آخر[٥].

ولما وقع استعمال لفظ النسخ في الإزالة، والنقل، اختلفوا: هل هو حقيقة في المعنيين، أم في أحدهما دون الآخر:

فحكى صفي الدين الهندي[٦] عن الأكثرين: أنه حقيقة في الإزالة، مجاز في النقل، وقال القفال الشاشي[٧]: أنه حقيقة في النقل، وقال القاضي أبو بكر الباقلاني، والقاضي عبد الوهاب[٨]، والغزالي[٩]: أنه حقيقة فيهما مشترك بينهما لفظا؛ لاستعماله فيهما، وقال ابن المنير في شرح البرهان: إنه مشترك بينهما اشتراكا معنويا؛ لأن بين نسخ الشمس الظل، ونسخ الكتاب مقدارا مشتركا، وهو الرفع، وهو في الظل بيّن؛ لأنه زال بضده، وفي نسخ الكتاب متعذر من حيث إن الكلام المنسوخ بالكتابة لم يكن مستفادا إلا من الأصل فكان للأصل بالإفادة خصوصية فإذا نسخ الأصل ارتفعت تلك الخصوصية، وارتفع الأصل[١٠].

واختار ابن الحاجب[١١]: كونه حقيقة في النقل مجاز في الإزالة، أو العكس، أولى من كونه مشتركا؛ لأن المجاز وان كان خلاف الأصل لكنه خير من الاشتراك[١٢].

ثانياً- النسخ اصطلاحا، عرفه العلماء بعدة تعاريف لا يسلم بعضها من بعض المناقشات، منها:

ما عرفه الشيرازي[١٣]: «الخطاب الدال عل ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا به مع تراخيه عنه»[١٤].

وعرفه الجويني[١٥]: «هو اللفظ الدال على انتهاء أمد الحكم الشرعي مع التأخر عن مورده»[١٦].

وعرفه ابن الحاجب[١٧]: «بأنه رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر»[١٨].

وعرفه بعض المعتزلة[١٩]: «إزالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله تعالى، أو عن رسول الله ﷺ، أو فعل منقول عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا»[٢٠].

وقال بعض أهل الحديث: «هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا به مع تراخيه عنه»[٢١].

فخرج بالرفع: التخصيص أيّا كان عدا تخصيص الغاية؛ لأن التخصيص لا يقصد به رفع الحكم؛ بل بيان المراد من أفراد العام الذي تعلق به الحكم وقت نزوله، بخلاف التخصيص بالغاية؛ فان الحكم متعلق بجميع أفراد العام ثم يرفع هذا الحكم عند جود الغاية.

فالفرق بين النسخ، والتخصيص بالغاية هو من جهة الزمن، فالنص الناسخ متأخر عن منسوخه.

أما التخصيص بالغاية فهو مقارب لمخصصه في الزمن، وبناء على هذا يكون هذا الأخير خارجا عن النسخ؛ لأن النسخ يشترط فيه التراخي، والتفاوت الزمني بين الناسخ والمنسوخ، بخلاف التخصيص بالغاية.

والفرق الثاني: إن التخصيص بيان المراد باللفظ، والنسخ لا تعلق له بمقتضى اللفظ، بل هو: إظهار ما ينافي شرط استمرار الحكم الأول[٢٢].

وخرج بالشرعي: رفع المباح الذي ثبت بالأصل انه ليس بحكم شرعي.

وقوله: دليل شرعي: يخرج رفع الحكم الشرعي: بالنوم، والغفلة؛ لأن التعقل شرط للتكليف، وكما أن الميت لا يعقل التكليف فكذا النائم والغافل لا يعقلان التكليف؛ فإن قوله ﷺ: «**رفع القلم عن ثلاث**... الحديث» دليل على ان الرافع هو النوم، والنسيان؛ لأن الرافع هو هذا القول[٢٣].

وخرج بقوله: متأخر ما إذا كان بدليل متصل كما إذا قال عقب قوله: ﴿**فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ**﴾[٢٤]، إلا أهل الذمة فان هذا لا يكون نسخا، بل استثناء[٢٥].

الفرع الثاني- تعريف القياس:

أولاً- القياس لغة، القياس في اللغة يستعمل في معنيين:

أحدهما: التقدير، يقال: قاس النعل بالنعل، أي قدّر به.

ويقال: قاس الجراحة بالميل إذا قدر عمقها به.

قال الرازي[٢٦]: قَاسَ الشيءَ بالشيء قَدَّره على مِثاله. ويقال بينهما قِيسُ رمْح وقاسُ رُمْح أي قَدْرُ رُمْح[٢٧].

ثانيهما: التشبيه، يقال: هذا الثوب قياس هذا الثوب إذا كان بينهما مشابهة، في الصورة والرقعة، أو القيمة.

ويقال: هذه المسألة قياس تلك، إذا كان بينهما مشابهة في وصف العلة[٢٨].

ثانياً- القياس اصطلاحا، اختلفت عبارات العلماء في تعريفه:

فعرفه الباقلاني[٢٩]: «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما: من حكم، أو صفة، وهو اختيار جمهور المحققين»[٣٠].

وعرفه الجويني[٣١]: «حمل معلوم، في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما، بأمر يجمع بينهما، من إثبات حكم، أو صفة، أو نفيهما»[٣٢].

وعرفه ابن الحاجب[٣٣]: «مساواة فرع لأصل في علة حكمه»[٣٤].

وعرفه الأسمندي الحنفي[٣٥]: «تحصيل مثل حكم الأصل في الفرع؛ لمشاركة بينهما في العلة، رأيا، واجتهادا»[٣٦].

وعرفه المتكلمون: «حمل الشيء على شيء في بعض أحكامه بوجه من الشبه»[٣٧].

وعرفه بعضهم: «تعدية حكم الأصل بعلته إلى فرع هو نظيره»[٣٨].

والصحيح الذي اختاره السمرقندي[٣٩]: «إبانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر»[٤٠].

وإنما ذكر لفظ: الإبانة، دون لفظ الإثبات، والتحصيل؛ لأن إثبات الحكم، وتحصيله، وإيجاده فعل الله تبارك وتعالى؛ فهو المثبت للأحكام، والقياس فعل القائس، وهو تبيين وإعلام أن حكم الله تعالى كذا، وعلته كذا.

وإنما ذكر: مثل الحكم؛ لان عين الحكم- من الحِلّ، والحرمة، والوجوب، والجواز- وصف للأصل فلا يتصور في غيره[٤١].

الفرع الثالث- جواز النسخ وشروطه:

أولاً- جواز النسخ:

النسخ جائز في الشرع[٤٢]، بنص الكتاب في قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَآ﴾[٤٣]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾[٤٤]، وقد ثبت بالتواتر أمر آدم عليه السلام تزويج بناته من بنيه، ثم حرم ذلك بالاتفاق، وكذلك جواز استمتاع المرء ببعضه كان جائزا في شريعة آدم عليه السلام؛ فان حواء خلقت منه، وحلّت له، ثم بعد ذلك حُرّم على الرجل نكاح جزئه، كحرمة بنته، وانتسخ بغيره من الشرائع، فانه نسخ في شريعة نوح عليه السلام[٤٥].

وقالت طائفة من اليهود: بعدم جواز النسخ[٤٦]، وبه قال شرذمة من المسلمين، متمسكين: بأن الأمر يدل على حسن المأمور به، والنسخ يدل على ضده، وذلك يوجب الجهل بعواقب الأمور، تعالى الله عن ذلك[٤٧].

وجوابه: أن الفعل قد يكون مصلحة في وقت دون وقت، كشرب الأدوية فلا يلزم الجهل، ثم أنه قد ورد في التوراة أمر آدم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه، وقد حرم ذلك بالاتفاق، وكان العمل يوم السبت مباحا عندهم ثم حُرم العمل به، والختان كان جائزا ثم صار واجبا يوم الولادة[٤٨].

ثم إن التكليف في قول بعض الناس: إلى الله تعالى يفعل فيه ما يشاء، وعلى قول بعضهم: التكليف على سبيل المصلحة، فإن كان إلى مشيئته فيجوز أن يشاء في وقت تكليف فرض وفي وقت إسقاطه، وإن كان على وجه المصلحة فيجوز أن تكون المصلحة في وقت، في أمر، وفي وقت آخر، في غيره، فلا وجه للمنع منه؛ فان الطبيب يحكم للمريض بشرب دواء معين، ثم يغيّره له في وقت آخر، ومع هذا لا يحكم بسفاهته، بل هو عاقل حاذق يعطي كل يوم على حسب الحاجة، ولم يقل للمريض: إني أبدلك غداً بدواء آخر[٤٩].

والنسخ لا يجوز إلا فيما يصح وقوعه على وجهين: كالصوم، والصلاة، والعبادات الشرعية، فأما ما لا يجوز أن يكون إلا على وجه واحد مثل: التوحيد، وصفات الذات

الإلهية: كالعلم، والقدرة، وغير ذلك فلا يجوز فيه النسخ، وكذلك ما أخبر الله عز وجل عنه من أخبار القرون الماضية، والأمم السالفة فإنه لا يجوز فيها النسخ، وكذلك ما أخبر عن وقوعه في المستقبل، كخروج الدجال، وغير ذلك لم يجز فيه النسخ(٥٠).

ثانياً- شروط النسخ:

وضع العلماء للنسخ شروطا، وقسموها على نوعين:

النوع الأول: شروط صحة إطلاق اسم النسخ عرفا.

النوع الثاني: شروط صحة النسخ شرعا.

أولاً- شروط صحة اطلاق اسم النسخ:

١. أن يكون الحكم المنسوخ شرعيا، لا عقليا؛ لأن الحكم العقلي الذي يعرف بمجرد العقل لا يحتمل النسخ، وذهب المعتزلة: إلى أن بعض الأحكام تعرف بالعقل فإذا جاء الشرع بخلافها ينتهي حكم العقل إلى الشرع، ولكن لا يسمى ذلك نسخا عندهم.

٢. أن يكون الدليل الذي ثبت به انتهاء الحكم دليلا سمعيا لا عقليا؛ فإن العجز والمرض يُسقط بعض الأحكام ولا يسمى نسخا، وكذا الموت.

٣. أن لا يكون الحكم مؤقتا صريحا، نحو قوله تعلى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾(٥١)؛ فإنه لا يكون نسخا، وإن وجد انتهاء الحكم؛ لأن الشرط انتهاء حكم مطلق غير مؤقت، ولا مؤبد(٥٢).

ثانياً- شروط الجواز والصحة:

١. أن يكون الحكم المنسوخ حكما شرعيا، فإن العقلي لا يحتمل نسخه بحال، وعند المعتزلة يجوز نسخه، ولكن لا يسمى ذلك نسخا عندهم.

٢. التمكن من أداء الفعل المأمور به، ليس بشرط لصحة النسخ، وإنما الشرط: هو التمكن من الاعتقاد ظاهرا، وصورته: أن لو قال الله تعالى في رمضان: (حجوا في هذه السنة)، ثم قال في آخره: (لا تحجوا)، ولو لم يدخل وقت الوجوب، واستدلوا به بانتساخ ذبح إسماعيل عليه السلام قبل ذبحه، وبعد التمكن من الاعتقاد؛ لاشتغاله بأسباب الذبح. وقالت المعتزلة: لا يصح النسخ إلا بعد التمكن من الفعل، وبه قال أكثر أهل الحديث(٥٣).

٣. ولا يشترط لصحة النسخ أن يكون للمنسوخ بدل مثله، أو أخف منه، أو أثقل، وقالت المعتزلة: يُشترط البدل في النسخ؛ بناء على أصلهم في وجوب الأصلح، فما لم يكن له بدل لا يكون النسخ من باب الأصلح في الدين، وهو قول بعض أصحاب الحديث[٥٤]، مستدلين بقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾[٥٥].

٤. أن يكون الناسخ متراخيا عن المنسوخ[٥٦].

المطلب الثاني
مذاهب الأصوليين في جواز النسخ بالقياس

اختلف العلماء في النسخ بالقياس على مذاهب، وإليك بيانها على وجه الإجمال، وسنذكر أصحاب كل مذهب بشيء من التفصيل في المبحث القادم:

ذهب الجمهور: إلى أن القياس لا يكون ناسخا[٥٧].

وذهب بعضهم: إلى جواز النسخ بكل ما يقع به البيان والتخصيص، ويشمل هذا القياس سواء أكان جليا، أم خفيا[٥٨].

وذهب البعض الآخر: إلى جواز النسخ به إن كان جليا، بخلاف ما إذا كان خفيا[٥٩].

وقد أضاف البعض لهذه الأقوال قولا آخر، مفاده: جواز النسخ إذا كان القياس في عهد النبي ﷺ، وأما بعده فلا نسخ بالاتفاق[٦٠].

وحاصل ما في هذه المسألة: أن أهل العلم انقسموا فيها على أربعة مذاهب:

المذهب الأول: المنع مطلقا، وهو منقول عن جمهور الأصوليين.

المذهب الثاني: الجواز مطلقا.

المذهب الثالث: جوازه بشرط كون القياس جليا؛ لأنه يكون والحالة هذه قويا بخلاف الخفي؛ لضعفه، ويشترط في هذا أن يكون في زمن النبي ﷺ؛ لأنه لا دخل لأحد في النسخ بعده.

المذهب الرابع: جواز وقوع النسخ بالقياس في عهد النبي ﷺ حيث كانت علة القياس منصوصة، وصورته: أن يرد نص مثلا يفيد جواز الربا في الفول، ثم ورد بعد هذا

النص نص يفيد حرمة الربا في الحمّص؛ لاستعماله مطبوخا، فيقاس عليه الفول؛ لوجود العلة فيه، ويكون الحكم الثابت له في هذه الحالة بالقياس ناسخا لحكم الأول.

وعند المقارنة بين المذاهب السابقة نجد أن المذهب الأخير لا يختلف عن سابقه إلا أن الأول أعم قليلا؛ لان اشتراط كون القياس جليا لا يستلزم كون هذا حدث في عهد النبي ﷺ، وصورة اشتراكهما أن القياس لكي يكون من النوع الجلي لابد وان تكون العلة فيه منصوصة، وان يقطع بنفي وجود الفارق بين الفرع والأصل، أو مما كان الفرع فيه أولى بالحكم، وبهذا يتضح التداخل بين القول الرابع، والثالث.

فإذا لاحظنا أن قائليه لا يمكن أن يجيزوا النسخ بالقياس الذي نُص فيه على علته، ويمنعونه فيما قطع فيه بنفي تأثير الفارق، وما كان فيه الفرع بالحكم أولى كان ذكره ضمن سابقه مكونين مذهبا واحدا أمرا لازما، وهو ما يبدوا بوضوح، غير أن صنيع الآمدي(٦١) رحمه الله تعالى، وهو من القائلين بالمذهب الرابع يخالف هذا الفهم وذلك؛ لأنه ذكر الأقوال الثلاثة الإول ومن بينها القول: بالجواز حيث كان جليا، ثم قال: «والمختار: أنه إن كانت العلة الجامعة في القياس منصوصة فهي في معنى النص فيصح النسخ به، وإن كانت غير منصوصة فإما أن يكون القياس قطعيا، أو ظنيا بان تكون العلة فيه مستنبطة بنظر المجتهد.

فان كان قطعيا، كقياس الأَمة على العبد في تقويم النصيب على السيد المعتق، فانه وإن كان مانعا من إثبات حكم دليل آخر كان نصا، أو قياسا فلا يكون ذلك نسخا، وإن كان في معنى النسخ؛ لكونه ليس بخطاب على ما بيناه من أن النسخ: إنما هو الخطاب الدال على ارتفاع حكم خطاب آخر، وان كان القياس ظنيا فيمتنع أن يكون ناسخاً»(٦٢).

ونظراً لسلوك الآمدي هذا المسلك تبين أن هذا الرأي قد كون مذهباً مغايراً لسابقه، على أن تعليل الآمدي لمنعه النسخ بالقياس الجلي غير المنصوص على علته: بأنه ليس بخطاب، ضعيف؛ لأن المراد بالخطاب في تعريف النسخ: الخطاب النفسي، لا الخطاب اللفظي القاصر على الكتاب، والسنة كما يزعمه هو، ولذلك نجد مَن بعده، كابن الحاجب رحمه الله تعالى مثلا لم يعبر بالخطاب في التعريف، وإنما عبر: بالدليل الشامل للنص، ولغيره(٦٣).

المطلب الثالث
وجهة المذاهب

لكل من أصحاب هذه المذاهب في مسألة النسخ بالقياس وجهة جعلته يذهب إلى ما ذهب إليه، سنبينها، ونناقش ما تدعو الحاجة إلى مناقشته:

المذهب الأول: القائل بالمنع مطلقا، وهو مذهب الجمهور، نقله القاضي أبو بكر الباقلاني(٦٤) رحمه الله تعالى عن الفقهاء، والأصوليين(٦٥)، منهم: الصيرفي(٦٦)، والكيا(٦٧)، وابن الصباغ(٦٨)، وابن السمعاني(٦٩).

ونقله أبو إسحاق المروزي(٧٠) عن نص الشافعي(٧١)، وقال القاضي حسين(٧٢): إنه المذهب، وقال الصيرفي: لا يقع النسخ إلا بدليل توقيفي، ولا حظ للقياس فيه أصلا(٧٣)، اللهم إلا أن يرد خبر لمعنى، ثم يرد ناسخ لذلك الخبر الذي فيه ذلك المعنى، فيرتفع هو ودلالته، كما لو حرم بيع البر بالبر للأكل، فقسنا كل مأكول عليه، ثم أحل البر بالبر، فيصير ما قسناه عليه حلالا؛ لأن تحريمه للمعنى الذي أوجبه ما أوجبه في غيرها، فمتى أزال حكمها بطل حكم ما تعلق بها، وليس هذا نسخا بالقياس، إنما هو نسخ للمنصوص عليه بالمنصوص. وقال: كذلك ما أقر عليه النبي ﷺ، لا يجوز رفعه بالقياس؛ لأنه قد ثبت تحليل عينه، والقياس يقع فيه الخطأ، قال الغزالي(٧٤) رحمه الله تعالى: «لا يجوز نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس المعلوم بالظن، والاجتهاد على اختلاف مراتبه: جليا كان، أو خفيا، هذا ما قطع به الجمهور، إلا شذوذا منهم قالوا: ما جاز التخصيص به، جاز النسخ به»(٧٥)،

واستدل أصحاب هذا المذهب بعدة أمور منها:

- إن القياس يستعمل مع عدم النص، ولا يجوز أن يُنسخ النص به؛ ولأنه دليل محتمل، بمعنى انه ظني، والنسخ لا مجال فيه إلا للقطعي، ولأن الصحابة ﷺ كانوا يتركون آراءهم بكتاب الله، أو سنة نبيه ﷺ، وقد صوّب رسول الله ﷺ معاذا في رجوعه إلى الاجتهاد بعد أن لم يظفر بكتاب، أو سنة(٧٦).
- إن شرط القياس: أن لا يكون في الأصول ما يخالفه؛ لأنه بوجود هذا الأصل المخالف يُصار إليه، ويترك القياس قطعا.
- إنه يشترط في القياس ألا يخالف نصا، أو إجماعا؛ لأنه إن خالف نصا يصير فاسد الاعتبار(٧٧).

وإن كانت المعارضة بين قياس، وقياس آخر، فتلك المعارضة إن كانت بين أصلي القياس فهذا يتصور فيه النسخ قطعا؛ إذ هو من باب نسخ النصوص، وإن كانت بين العلتين فهو من باب المعارضة في الأصل والفرع، لا من باب القياس[٧٨]، هذا باعتبار، وباعتبار أخر يقول: إنه إذا أمكن وجود معارضة بين قياسين، فان كانا صادرين عن مجتهدين لم يتحقق التعارض بينهما في الواقع حتى يكون أحدهما منسوخا والآخر ناسخا له؛ لأن الحجية بالنسبة للاثنين كليهما متعلقة بصاحبه فقط دون غيره.

أما إذا كان القياس صادرا عن مجتهد واحد فرغم إمكانية تحقق معارضة أحدهما للآخر إلا أنه لا يصح أن يحكم بنسخ أحدهما للثاني؛ لأن القياس مصدره الرأي والاجتهاد، وهما لا مجال لهما في نسخ الأحكام، وبناء عليه يجب على المجتهد والحالة هذه النظر في ترجيح أحدهما على الأخر، فإذا أتيح له ذلك فالأمر واضح، وإلا عمل بما يطمئن إليه قلبه، ومحل اتضاح هذا النوع من المسائل هو باب الاستحسان؛ حيث أنه قد يوجد في المسألة قياسان متعارضان: أحدهما جلي، والآخر خفي، فيعمد المجتهد إلى العمل بأحدهما استحسانا، ولا يسمى عمله بأحدهما وتركه للأخر نسخا.

المذهب الثاني: القائل: بالجواز مطلقا، وهو منقول عن ابن سريج[٧٩] رحمه الله تعالى من أصحاب الشافعي، وصححه السبكي[٨٠]؛ لاستناده إلى نص فكأنه هو الناسخ لا القياس[٨١]، ونقل القاضي أبو بكر الباقلاني عن بعض الأصوليين: أنهم جوّزوا نسخ المتواتر، ونص القرآن بالقياس[٨٢]، وحُكي عن آخرين: أنه إنما يُنسخ به أخبار الآحاد فقط[٨٣]، ومثلوا له: فيما لو دلَّ نصٌّ على إباحة النبيذ مثلا كما يقول من يبيحه، ثم دلَّ نصٌّ على تحريم الخمر، وكان متراخيا عن إباحة النبيذ، ثم قسنا التحريم في النبيذ على الخمر، كان القياس الثاني ناسخا، وهذا مبني على أمرين:

أحدهما: تقدم إباحة النبيذ، والثاني: كون التحريم في النبيذ بالقياس لا بالنص، كما قال بعضهم، وحينئذ يتصور كون القياس ناسخا للنص، وحكى القاضي أبو بكر عن بعضهم: أنه يُنسخ به المتواتر ونص القرآن، وعن آخرين: أنه إنما ينسخ به أخبار الآحاد فقط[٨٤].

احتج أصحاب هذا المذهب: بأن النسخ أحد البيانين فيجوز بالقياس كما جاز به التخصيص، بجامع كونهما متخصصين، وكون أحدهما متعلق بالأعيان والآخر في الأزمان لا يصلح فارقا؛ إذ لا أثر له(٨٥).

ويجاب عنه من جهتين:

أحدهما: النقض الإجمالي، وهو: أن الإجماع، ودليل العقل، وخبر الواحد يُخصص بها، ولا يُنسخ بها(٨٦).

فهذه الأشياء الثلاثة السابق ذكرها تصلح لأن تكون مخصصا، بينما لا تصلح لأن تكون ناسخة باتفاق بين الطرفين، أي القائلين: بالجواز، والمنع، وعلى هذا يمكن اعتبار القياس مخصصا بَيد أنه غير ناسخ، شأنه في هذا شأن الأمور الثلاثة التي سبق ذكرها اتفاقا(٨٧).

ثانيهما: أن هناك فرق بين التخصيص، والنسخ وذلك؛ لان التخصيص: بيان، والنسخ: رفع، والفرق بين الاثنين واضح، ولا يصح أن يحمل التخصيص على النسخ؛ لما مر من الفرق بينهما، وهو فارق يمنع حمل أحدهما على الآخر، وبناء عليه لا تستقيم حجة القائلين: بوقوع النسخ بالقياس مطلقا مستدلين على ذلك: بصحة التخصيص به كما بيّنا(٨٨).

المذهب الثالث: القائل: بالتفصيل، وهو قول أبي القاسم الأنماطي(٨٩) رحمه الله تعالى من الشافعية، وفرّق أصحاب هذا القول بين القياس الجلي، والقياس الخفي، فأجازوه في الأول، ومنعوه في الثاني(٩٠).

وقد قسم الماوردي(٩١)، والروياني(٩٢) رحمهما الله تعالى القياس الجلي على ثلاثة أقسام:

أحدها: ما عرف معناه من ظاهر النص بغير الاستدلال، كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾(٩٣)، فإنه يدل على تحريم الضرب قياساً، لا لفظا على الأصح، وفي جواز النسخ به وجهان، والأكثرون على المنع.

الثاني: ما عرف، كنهيه عن الضحية بالعوراء والعرجاء، فكانت العمياء قياساً على العوراء، والعرجاء على القطع؛ لأن نقصها أكثر، فهذا لا يجوز التعبد به بخلاف أصله، ويجوز التخصيص به، ولا يجوز النسخ بالاتفاق؛ لجواز ورود التعبد في الفرع بخلاف أصله.

الثالث: ما عُرف معناه باستدلال ظاهر بتأدي النظر، كقياس الأَمة على العبد في السراية، وقياس العبد عليها في تنصيف الحد، فلا يجوز النسخ به، ويجوز تخصيص العموم به عند أكثر أصحابنا(٩٤).

احتج أصحاب هذا المذهب بالقول: أن القياس إذا كان جليا فانه يتحقق فيه ما يشترط في الناسخ من وجوب كون الناسخ أقوى من المنسوخ، أو مساويا له، وفاقا للآمدي، وخلافا للرازي(٩٥) رحمهما الله تعالى، كما أن القياس يكون في معنى النص، ولأجل ذلك يصح النسخ به؛ لأنه والحالة هذه في قوة النص، والنص ينسخ به(٩٦).

وهذا المنحى هو نفسه الذي يبني عليه أصحاب المذهب الرابع تقعيدهم لهذه المسألة.

قال الغزالي رحمه الله تعالى في معرض ردِّه على أصحاب هذا المذهب: «قال بعض أصحاب الشافعي: يجوز النسخ بالقياس الجلي، ونحن نقول: لفظ الجلي مبهم، فإن أرادوا المقطوع به فهو صحيح، وأما المظنون فلا، وما يُتوهم القطع به على ثلاث مراتب:

الأولى: ما يجري مجرى النص، وأوضح منه، كقول الله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾(٩٧)، فإن تحريم الضرب مُدرَك منه قطعا، فلو كان ورد نص بإباحة الضرب لكان هذا ناسخا؛ لأنه أظهر من المنطوق به، وفي درجته قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ ٧﴾(٩٨)، في أن ما هو فوق الذرة كذلك، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُۚ﴾(٩٩)، في أن للأب الثلثين.

الثانية: لو ورد نص بأن العتق لا يسري في الأَمة، ثم ورد قوله ﷺ: «**من أعتق شركا له في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم العبد قيمة عدل فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه وإلا فقد عتق منه ما عتق**»(١٠٠) لقضينا بسراية عتق الأَمة قياسا على العبد؛ لأنه مقطوع به، إذا علم قطعا قصد الشارع إلى المملوك؛ لكونه مملوكا.

الثالثة: أن يرد النص مثلا بإباحة النبيذ، ثم يقول الشارع: حَرمت الخمر؛ لشدتها، فينسخ إباحة النبيذ بقياسه على الخمر إن تُعُبِّدْنَا بالقياس، وقال قوم: **وإن لم** نُتعبد بالقياس نسخنا أيضا؛ إذ لا فرق بين قوله: حرمت كل منتبذ، وبين قوله: حرمت الخمر؛ لشدتها، ولذلك أقر النّظام بالعلة المنصوصة وإن كان منكرا لأصل القياس»(١٠١).

أما إذا قيل: أفلا يسمى نسخا بالقياس ما تبين لنا رفعه بعد النبي ﷺ، مع أنكم تقيدون ذلك بوقوعه في حال حياته ﷺ؟

فالجواب عنه: إذا تبين لنا أن القياس رَفَعَ حكما ثابتا عن طريق النص بعد النبي ﷺ، فإن هذا الحكم في الواقع كان منسوخا في زمنه عليه الصلاة والسلام بالنص الذي استند إليه القياس، بيد أنه لم يظهر لنا ذلك النسخ إلا بعد النبي ﷺ، وتأخر معرفة ذلك إلى ما بعد التحاق النبي ﷺ بالرفيق الأعلى لا يغير من حقيقته شيئا(١٠٢).

المذهب الراجح:

يمكن القول بعد ما مر من استعراض لهذه المذاهب، والمقارنة بينها: أن المذهب الأول، وهو القائل: بالمنع مطلقا، والذي صدَّر به كثير من الأصوليين أقوالهم في هذه المسألة، ونسبه بعضهم إلى الجمهور(١٠٣): هو القول الراجح؛ لعدة أمور منها:

- إن القياس لا يُلجأ إليه إلا مع عدم النص، فلا يجوز أن يَنسخ النصَ.
- إن القياس دليل محتمل، والنسخ لا يكون إلا بأمر مقطوع.
- شرط القياس أن لا يكون في الأصول ما يخالفه.
- القياس إن عارض نصا، أو إجماعا فانه يكون فاسد الوضع.
- إن النسخ لا يقع إلا بدليل توقيفي.
- إن الإجماع لا يَنسخ، وهو أقوى من القياس بدليل أن القياس إذا عارض الإجماع رفض.

وبناء على ما تقدم من الأدلة يتضح لنا: أن هذا القول هو الأكثر رجحانا من بين المذاهب التي سقناها فيما تقدم؛ لكثرة أدلته، وقوتها، ووضوحها.

إلا أن البعض رجح المذهب الثالث، القائل: بجواز النسخ بالقياس الجلي بزمن النبي ﷺ.

ويُعترض عليه: بان الناسخ في هذه الحالة ليس القياس نفسه بل الناسخ في الحقيقة هو النص، أو ما في قوته؛ لأن الناسخ: أما أن يكون صادرا عن الرسول ﷺ، والأمر في هذه الحالة لا يحتاج إلى كلام، وإما أن يكون صادرا من غيره وبلغه ذلك واقره فهو في قوة ما صدر عنه ﷺ.

وإما أن يكون في زمنه ﷺ لكن لم يعرف أن الأمر بلغه، وأقره، فالأمر يُحمل على السماع منه ﷺ؛ وذلك لاستبعاد أن يحكم الصحابي بنسخ حكم ما استنادا إلى القياس من دون أن يكون ثمة أمر ما شد أزره في تلك الحادثة صادرا من طرف الشارع الحكيم؛ لإمكانية الرجوع إليه، وسؤاله عن حكم النازلة محل الإشكال.

المطلب الرابع
نسخ ما ثبت بالقياس

لعل البحث والمناقشة لصحة كون القياس ناسخا، أو لا؟ يجرّنا إلى الحديث والبحث عن ماهية الحكم الشرعي الذي يثبت بالقياس، هل يصح أن يدخله النسخ؟ بمعنى هل يمكن أن يكون القياس منسوخا أم لا؟ وفيه مسألتان:

أحدهما: مع بقاء أصله.

الثانية: مع نسخ الأصل.

المسألة الأولى- مع بقاء الأصل:

وصورته: أن يثبت الحكم في عين بعلة، وقيس عليها غيرها، ثم نسخ الحكم في تلك العين المقيس عليها، فقد اختلفت أقوال الأصوليين في هذه المسألة على عدة أقوال:

✍ قال ابن السمعاني: الأصح أن يبطل الحكم في الفروع؛ لأن الفرع تابع للأصل(١٠٤).

✍ وقال ابن برهان(١٠٥): نُقل عن القاضي عبد الجبار(١٠٦) من المعتزلة في بعض ما صار إليه من أقواله: أنه لا يجوز نسخ القياس؛ لأنه يتضمن نسخ أصوله من: الكتاب، والسنة، وهي لم تُنسخ(١٠٧).

✍ ونُقل عنه قول آخر: أنه يجوز نسخه(١٠٨).

✍ ومنهم من جوز ذلك مطلقا، كأبي الحسين البصري(١٠٩) رحمه الله تعالى، لكنه فصل بين القياس الموجود في زمن النبي، والقياس الموجود بعد لحوقه عليه الصلاة والسلام بالرفيق الأعلى، فأجازه في الأول، سواء بالنص، أم بالقياس(١١٠)، أما بالنص فنحو: أن ينص النبي ﷺ على تحريم البُر، وينبّه على أن علة تحريمه الكيل، ويَتعبّد بالقياس، ونعمل بذلك، ثم ينص على إباحة الأرز من قياسه على البر، وأما نسخه بالقياس: فبأن تكون المسألة بحالها، إلا أن النبي ﷺ نص على إباحة بعض المأكولات ونبّه على أن

علته كونه مأكولا بأمارة هي أقوى من الأمارة الدالة على أن علة تحريم البُر هي الكيل، فيلزم من ذلك قياس الأرز على ذلك المأكول، وأما القياس الموجود بعد لحوقه عليه الصلاة والسلام بالرفيق الأعلى فمنع نسخه بنص كتاب أو سنة متجددين؛ لتعذر ذلك بعده ﷺ[١١١].

✍ وذهب ابن الحاجب رحمه الله تعالى: إلى التفرقة بين القياس المظنون، والقياس المقطوع، لكنه اشترط أن يكون ذلك في حياته ﷺ[١١٢].

✍ قال الأصبهاني[١١٣] في شرح عبارة ابن الحاجب[١١٤]- المختار أن القياس المظنون لا يكون ناسخا، ولا منسوخا- «وأما الثاني: وهو أن القياس المظنون لا يكون منسوخا؛ فلأن ما بعد القياس المظنون قطعيا، أو ظنيا تبين زوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو رجحانه كما بينا في الأول، وإذا زال شرط العمل به لا يكون منسوخا لما مر.

وأما القياس المقطوع به فيُنسخ بدليل مقطوع في حياة الرسول ﷺ؛ لان حكم هذا القياس حكم النص القاطع، فكما جاز نسخ القطعي بالقطعي فكذلك جاز نسخ القياس القطعي بالقطعي، وأما بعد الرسول ﷺ، فلو عمل مجتهد بالقياس القطعي؛ لعدم اطلاعه على ناسخه ثم اطلع على الناسخ تبين أنه كان منسوخا في عهد الرسول»[١١٥].

✍ وقال البيضاوي[١١٦] رحمه الله تعالى: «إنما يُنسخ بقياس أجلى منه»[١١٧].

✍ أما الآمدي: فقد فرق بين القياس المظنون، وهو قياس مستنبط العلة، والمقطوع، وهو قياس لمنصوص العلة، لكنه لم يشترط أن يكون الناسخ أجلى من المنسوخ، بل اكتفى بان يكون القياس مساويا[١١٨].

واعترض عليه: بأن هذا يلزم منه ترجيح بلا مرجح.

لكن أجيب عن الآمدي: بان تأخير نصه، أي المنسوخ يعتبر بمثابة مرجح على القياس الأول؛ إذ لابد من تأخر نص القياس الناسخ عن نص القياس المنسوخ به، وعن النص المنسوخ به كما لا يخفى[١١٩].

وإنما حصر ناسخ القياس الأجلي منه؛ لأن غيره إما أن يكون نصا، وإما أن يكون إجماعا، وإما أن يكون قياسا مساويا للأول، أو قياسا أخفى منه، ويمتنع نسخه بالكل.

أما الأول والثاني؛ فلزوال القياس بزوال شرطه.

وأما الثالث؛ فلامتناع الترجيح **من** غير مرجح.

وأما الرابع؛ فلأنه يلزم عليه تقديم المرجوح على الراجح.

المسألة الثانية- مع نسخ الأصل:

فإن الحكم الثابت بالقياس إذا نُسخ أصله؛ وجب نسخه في قول الجمهور[١٢٠]، وصورته: ما لو نصّ الشارع على حكم وعلّله بعلّة، وأُلحق غيره به، ثم نُسخ الحكم في الأصل، فهل يرتفع[١٢١] في الفرع؟

✍ قال الحنفية: لا يرتفع؛ لأنه لو زال لكان زواله نسخا بالقياس، وهو ممنوع[١٢٢].

✍ وذهب الشافعية ومن معهم: إلى أن الحكم يرتفع في الفرع إذا نُسخ حكم الأصل؛ لأن الفرع لا يبقى بعد زوال الأصل؛ لأنه إذا بقي لا يكون فرعا[١٢٣].

✍ وفصل الكيا الهراسي رحمه الله تعالى بين: أن يُنسخ الأصل لا إلى بدل، فلا يبقى الفرع، وبين أن يُنسخ إلى بدل، فيبقى[١٢٤].

ومنشأ الخلاف هنا: هو البحث في ثبوت الحكم، وكون الوصف علة شرعا، هل هما متلازمان تلازمهما؟

ذهب الحنفية: إلى أنهما منفكان، فلا يلزم من بطلان أحدهما بطلان الآخر.

وقد بنت الحنفية على أصلهم- عدم جواز نسخ القياس- فرعين:

أحدهما: أنه لا يجوز التوضؤ بالنبيذ المسكر النيئ، وإنما يجوز إذا كان مطبوخا، وقد توضأ النبي ﷺ بالنيئ، وألحقوا به المطبوخ قياسا، ثم نُسخ التوضؤ بالنيئ، وبقي التوضؤ بالمطبوخ.

والثاني: قالوا: إن يوم عاشوراء كان يجب صومه، ويجوز إيقاع النية فيه نهارا؛ فإن النبي ﷺ بعث إلى أهل العوالي يوم عاشوراء: «**أن من لم يأكل فليصم**»[١٢٥]، فدل على أنه يجوز إيقاع النية من النهار، وألحقوا به رمضان، من حيث أنه صوم، ثم نُسخ صوم يوم عاشوراء، وبقي القياس مستمرا في رمضان[١٢٦].

وقد تحرر لدينا مما تقدم من عرض المذاهب المختلفة: أن القياس قد يكون ناسخا، كما أنه قد يكون منسوخا، لكنه لا يُنسخ به إلا قياس آخر أخفى منه، كما لا ينسخه إلا قياس أجلى منه؛ فرارا من نسخ القوي بالضعيف.

ومثال نسخ القياس بقياس آخر: أن يرد بعد النص بتحريم الربا في الدخن- الذي قسنا عليه الأرز فيما سبق- نصٌّ آخر يدل على جواز الربا في البر فيقاس عليه حينئذ الأرز، وعلى ذلك يكون الحكم الثابت للأرز بقياسه على البر، ناسخا للحكم الثابت لقياسه على الدخن، فيكون نسخا للقياس بالقياس.

هذا وقد منع البعض ذلك مطلقا منهم: الحنابلة، والقاضي عبد الجبار في بعض أقواله، مصيرا منهم إلى أن القياس إذا كان مستنبطا من أصل فالقياس أصله، ومنهم من جوّز ذلك مطلقا كأبي الحسين البصري، لكنه فصل بين الواقع زمن النبي ﷺ، والواقع بعده(١٢٧).

وعلى ذلك فان آراء العلماء في نسخ حكم القياس يمكن حصرها في ثلاثة مذاهب هي:

المذهب الأول: جواز نسخ ما ثبت به مطلقا في حياة النبي ﷺ.

المذهب الثاني: المنع مطلقا.

المذهب الثالث: التفصيل بين منصوص العلة، وغيره، أو بين القطعي، والظني مع ملاحظة أن التجويز مقيد بزمن النبي ﷺ.

فأما الذين قالوا: بجواز النسخ لما ثبت مطلقا في حياة النبي ﷺ، وهم أصحاب المذهب الأول؛ فلأنهم يرون: أن القياس دليل شرعي ثبت له اعتباره من قبل الشارع الحكيم كغيره من الأدلة، فلا يوجد مانع من أن يرفع الحكم الثابت به، وتسميته نسخا كتسمية ما ثبت بغيره في حال رفعه نسخا سواء أكان الرافع له نصا، أو إجماعا، أو قياسا أعلى، أو مساويا على رأي كما تقدم.

وأما الذين قالوا بالمنع مطلقا، وهم أصحاب المذهب الثاني فوجهتهم: أن القياس يستند إلى نص فيجب أن يدوم بدوامه(١٢٨).

ويقال لهم: أن النص نفسه يمكن إلا يكون دائما؛ لجواز نسخه، وإذا جاز عدم دوام النص للاحتمال المذكور- جواز النسخ- فالقياس المتفرع عنها أولى بعدم الدوام.

وأما أصحاب المذهب الثالث، وهم القائلون بالتفصيل فوجهتهم: إن الظني لا يكون منسوخا؛ لان ما يأتي بعده يجب أن يكون قطعيا، أو ظنيا راجحا، وشرط العمل بالقياس مقيد

بعدم ظهور معارض راجح، أو مساوي، فإذا وجد أحد هذين المعارضين تبين بطلان العمل بالسابق، ولا حكم له في الزمن الذي ظهر فيه ذلك الراجح، ولا يسمى ذلك نسخا.

وأما القطعي فيجوز نسخه بقطعي سواء أكان نصا، أو قياسا؛ لأنه والحالة هذه كالنص، ونسخ النص يجوز بدون محذور فيه متى كان ذلك في زمن النبي ﷺ؛ إذ أن الولاية على نسخ الأحكام إنما هي للشارع الحكيم، ولا ولاية للأمة(١٢٩) على ذلك بعد النبي ﷺ، ولأنه ليس به مجالا للرأي حتى يمكن القول به بعده ﷺ(١٣٠).

ومثل ذلك يقال: فيما إذا كان القياس علته منصوصة؛ لأنه والحالة هذه لا يخرج عن القطعي.

والراجح من أقوال العلماء ما ذهب إليه البعض، وهو: أن رفع حكم القياس بالنص ليس نسخا؛ لان القياس قد زال بزوال شرطه الذي هو عدم وجود نص معارض له، فلا يعتبر هذا نسخا، ولم يعتبروا رفع حكم ما ثبت بقياس نسخا، إلا إذا كان القياس الرافع أجلى من القياس المرفوع، وما عداه فلا يكون نسخا، والله أجل وأعلم.

الخاتمة

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى، وعلى حبيبه المصطفى، فخلاصة الموضع محل البحث (نسخ القياس والنسخ به): أن أهل العلم انقسموا فيها على أربعة مذاهب:

المذهب الأول: المنع مطلقا، وهو منقول عن جمهور الأصوليين.

المذهب الثاني: الجواز مطلقا.

المذهب الثالث: جوازه بشرط كون القياس جليا؛ لأنه يكون والحالة هذه قويا بخلاف الخفي؛ لضعفه.

المذهب الرابع: جواز وقوع النسخ بالقياس في عهد النبي ﷺ حيث كانت علة القياس منصوصة، وهو لا يختلف عن سابقه إلا أن الأول أعم قليلا؛ لأن اشتراط كون القياس جليا لا يستلزم كونه حدث في عهد النبي ﷺ.

والراجح بين أقوال العلماء، هو المذهب الأول القائل: بالمنع مطلقا، والذي نسبه بعضهم إلى الجمهور؛ لأمور منها:

❀ إن القياس لا يُلجأ إليه إلا مع عدم النص، فلا يجوز أن يَنسخ النصَ.

❀ إن القياس دليل محتمل، والنسخ لا يكون إلا بأمر مقطوع.

❀ شرط القياس أن لا يكون في الأصول ما يخالفه.

❀ القياس إن عارض نصا، أو إجماعا فانه يكون فاسد الوضع.

❀ إن النسخ لا يقع إلا بدليل توقيفي.

❀ إن الإجماع لا يَنسخ، وهو أقوى من القياس بدليل أن القياس إذا عارض الإجماع رفض.

وأما فيما يتعلق بنسخ ما ثبت بالقياس، فأن العلماء اختلفوا فيه على مذاهب:

المذهب الأول: جواز نسخ ما ثبت به مطلقا في حياته ﷺ.

المذهب الثاني: المنع مطلقا.

المذهب الثالث: التفصيل بين منصوص العلة، وغيره، أو بين القطعي، والظني مع ملاحظة أن التجويز مقيد بزمن النبي ﷺ.

والراجح من بين هذه المذاهب، ما ذهب إليه البعض، وهو: أن رفع حكم القياس بالنص ليس نسخا؛ لان القياس قد زال بزوال شرطه الذي هو عدم وجود نص معارض له، فلا يعتبر هذا نسخا، ولم يعتبروا رفع حكم ما ثبت بقياس نسخا، إلا إذا كان القياس الرافع أجلى من القياس المرفوع، وما عداه فلا يكون نسخا، والله أجل وأعلم.

هوامش البحث

(١) ينظر تاج العروس ١/١٨٥٦.

(٢) هو أبو عبد الرحمن، الخليل بن أحمد الفراهيدي، البصري، إمام أهل البصرة في العربية، ومنشئ علم العروض، كان رأسا في لسان العرب، ديّنا، ورعا، قانعا، متواضعا، متقشفا عابدا كبير الشأن، يقال: إنه دعا الله أن يرزقه علما لا يسبق إليه، ففتح له بالعروض، وله كتاب: (العين)، في اللغة، وكان كثيرا ما ينشد:

وإذا افتقرت إلى الذخائر لم تجد ذخرا يكون كصالح الاعمال

توفي رحمه الله سنة ١٧٩هـ. سير أعلام النبلاء ٧/٤٢٩-٤٣٩.

[٣] كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي، مادة نسخ: (٤/٢٠١)، ص٨٢٠، تحقيق د.داود سلوم، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، سنة ٢٠٠٣.

[٤] ينظر تهذيب اللغة ٢/ ٤٤٥.

[٥] ينظر العين للخليل مادة (ننسخ) (٤/٢٠١) ص٨٢٠. القاموس المحيط ص٣٨٦.

[٦] هو محمد بن عبد الرحيم بن محمد الملقب بصفي الدين الهندي، الفقيه والأصولي الشافعي، ولد بدلهي بالهند سنة ٦٤٤هـ، كان أشعري العقيدة قوي الحجة إذا تصدى لشرح مسألة أفحم خصمه، وأوضح برهانه، توفي رحمه الله سنة ٧١٥هـ بدمشق ودفن فيها. ينظر الأعلام ٩١٧/٣. الفتح المبين ١١٩/٢.

[٧] هو محمد بن إسماعيل الشاشي القفال، المكنى بابي بكر، المولود في شاش ما وراء سيحون سنة ٢٩١هـ، من أكابر علماء عصره بالفقه، والحديث، واللغة، والأدب، وهو أول من صنف الجدل الحسن من الفقهاء، وعنه انتشر مذهب الشافعي في بلاده بعد أن لم يكن له ذكر في تلك الأرجاء، توفي رحمه الله بشاش سنة ٣٥٥هـ. ينظر وفيات الأعيان ٤٥٨/١.

[٨] هو عبد الوهاب بن علي بن ناصر الثعلبي البغدادي، أبو محمد قاضي من فقهاء المالكية، ولد ببغداد سنة٣٦٢ هـ، وولي القضاء في أسعرر وبادرايا في العراق، ومصر، وهو صاحب البيتين المشهورين:

بغداد دارٌ لأهلِ المالِ طيبةٌ ... وللمفاليس دارُ الضنك والضيق

ظللتُ حيرانَ أمشي في أزقتها ... كأنني مصحف في بيت زنديق

توفي بمصر سنة٤٢٢هـ، ودفن بقرب قبر الشافعي. ينظر فوات الوفيات ٢١/٢. البداية والنهاية ٣٢/١٢.

[٩] ستأتي ترجمة ص٢٠.

[١٠] ينظر إرشاد الفحول ص١٧٦، ١٨٣. تهذيب الأسماء واللغات ٢٨٢/٢.

[١١] ستأتي ترجمته.

[١٢] ينظر بيان المختصر لشمس الدين الأصبهاني ٦٤٨/٢، وهو شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق د.علي جمعة، مفتي مصر، مطبعة دار السلام، ط١، ٢٠٠٤م.

[١٣] هو إبراهيم بن علي يوسف الفيروز آبادي الشيرازي أبو إسحاق، فقيه شافعي، ولد في فيروز آباد سنة ٣٩٣هـ، ثم انتقل إلى البصرة، ثم إلى بغداد سنة ٤٢٥هـ، كان شيخا زاهدا ورعا،

شديد الفقر والفاقة، حتى أنه لم يستطع أن يؤدي فريضة الحج، وكان متقشفا في مأكله وملبسه، وهو القائل:

سألت الناس عن خلٍّ وفي فقالوا: ما إلى هذا سبيل

تمسك إن ظفرت بذيل حر فإن الحر في الدنيا قليل

توفي رحمه الله سنة ٤٧٦ هـ. ينظر النجوم الزاهرة ٨٤/٢. البداية والنهاية١٠/ ١٩٦.

(١٤) اللمع في أصول الفقه للشيرازي ص٣٠، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

(١٥) ستأتي ترجمته.

(١٦) البرهان ٢/ ٢٤٦.

(١٧) ستأتي ترجمته.

(١٨) مختصر ابن الحاجب ٦٤٨/٢.

(١٩) وهم فرقة إسلامية كلامية أسسها واصل بن عطاء الغزّال، لما اعتزل مجلس الحسن البصري, ولها آراء كلامية خالفت فيها مذهب أهل السنة والجماعة. ينظر التعريفات للجرجاني ص١٧٨.

(٢٠) ينظر المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري المعتزلي ٣٦٥/١، دار الكتب العلمية، بيروت. ميزان الأصول ٩٧٦/٢.

(٢١) مختصر ابن الحاجب ٦٤٨/٢.

(٢٢) ينظر البرهان ٢٥٧/٢.

(٢٣) ينظر بيان المختصر ٦٤٨/٢– ٦٤٧.

(٢٤) سورة التوبة: آية ٥.

(٢٥) ينظر المصدر نفسه.

(٢٦) هو محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، زين الدين: صاحب (مختار الصحاح) في اللغة، من فقهاء الحنفية، وله علم: بالتفسير والأدب، أصله من الري، زار مصر والشام، وكان في قونية سنة ٦٦٦ وهو آخر العهد به. ينظر الأعلام للزركلي ٥٥/٦.

(٢٧) مختار الصحاح ٢٦٥/١.

(٢٨) ينظر الصحاح، مادة (قيس) ٩٦٨/٣، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، اسماعيل الجوهري، تحقيق احمد عبد الغفور، ط٢، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م. تاج العروس ٤٠٩٤/١.

(٢٩) ستأتي ترجمته في ص٢٠.

(٣٠) إرشاد الفحول ص١٩٨، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

(٣١) هو عبد الملك بن عبد الملك بن يوسف محمد الجويني، الملقب بإمام الحرمين، أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي، ولد سنة ٤١٩هـ، ورحل إلى بغداد، فمكة جاور بها أربع سنين، ثم ذهب إلى المدينة، لذا لقب بإمام الحرمين، توفي رحمه الله في نيسابور سنة ٤٧٨هـ. ينظر وفيات الأعيان ٢٨٧/١. طبقات الشافعية للسبكي ٢٤٩/٣.

(٣٢) البرهان في أصول الفقه ٥/٢.

(٣٣) ستأتي ترجمته.

(٣٤) المختصر لابن الحاجب في أصول الفقه ٦٨٢/٢، تحقيق د.علي جمعة، مفتي مصر، مطبعة دار السلام، ط١، سنة٢٠٠٤م.

(٣٥) محمد بن عبد الحميد بن الحسين ابن الحسن الأسمندي السمرقندي، أبو الفتح، علاء الدين: من أهل سمرقند، ونسبته إلى أسمند- من قراها- من كبار فقهاء الحنفية، مناظرا، من فرسان الكلام، رحل إلى بغداد وناظر علماءها، من مصنفاته: مختلف الرواية في الفقه، وبذل النظر في أصول الفقه، وشرح منظومة الخلافيات للنسفي. ينظر الأعلام للزركلي ١٨٦/٦. معجم المؤلفين ١٣٠/١٠.

(٣٦) بذل النظر في الأصول ص٥٨١، لعلاء الدين الأسمندي، تحقيق د.محمد زكي عبد البر، مكتبة دار التراث، القاهرة.

(٣٧) قواطع الأدلة للسمعاني ٦٩/٢، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

(٣٨) ميزان الأصول في نتاج العقول للإمام علاء الدين شمس النظر السمرقندي، ٧٩٣/٢، تحقيق دكتور محمد زكي عبد البر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط٢، ١٩٩٧م.

(٣٩) هو علاء الدين بن احمد بن علي الإمام مظفر الدين السمرقندي، فقيه حنفي، كان متعمقا في: علم التوحيد، والمنطق، والجدل، وعلوم العربية وآدابها، توفي رحمه الله على القول الراجح سنة ٥٣٩هـ. ينظر معجم المؤلفين ٢٢٨/٨.

(٤٠) ميزان الأصول ٧٩٤/٢.

(٤١) ينظر المصدر نفسه ٧٩٤/٢- ٧٩٥.

[٤٢] أجمع المسلمون على ان النسخ جائز عقلا، وواقع شرعا، إلا ما نقل عن أبى مسلم الأصفهاني في أحد النقلين عنه- وهو محمد بن بحر الأصفهاني المتوفى سنة (٣٢٢هـ) انه قال: إن النسخ غير واقع، ويؤِّل ما يراه الآخرون نسخا: بأنه من باب انتهاء الحكم؛ لانتهاء زمنه، والصحيح المنقول عنه: أنه واقع بين الشرائع بعضها مع بعض، ولكنه غير واقع في الشريعة الواحدة، وبذلك يكون موافقا للجمهور في أن النسخ واقع.

ويجاب عنه: بان النسخ موجود في القرآن، مثل نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة وغير ذلك كثير.

اما انكار النسخ مطلقا فلا يتصور من المسلم؛ لأنه يجب على المسلم ان يعتقد ان شريعتنا ناسخة لجميع الشرائع.

ينظر قواطع الأدلة ٤١٩/١. كشف الأسرار عن أصول البزدوى ٢٣٦/٣.

[٤٣] سورة البقرة: آية ١٠٦.

[٤٤] سورة النحل: آية ١٠١.

[٤٥] ينظر قواطع الأدلة للسمعاني ٤٢٠/١. كشف الأسرار عن أصول البزدوى ٢٣٨/٣. المحرر في أصول الفقه للسرخسي المعروف: بأصول السرخسي ٤٣/٢، تحقيق أبو عبد الرحمن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، سنة ١٩٩٦م. كشف الأسرار شرح المصنف على المنار للإمام أبي البركات النسفي ١٤٠/٢، دار الكتب العلمية، بيروت. شرح نور الأنوار على المنار للميهوي ١٤٠/٢، دار الكتب العلمية، بيروت.

[٤٦] انقسم اليهود في هذه المسألة على أربع فرق:

أولا- فرقة العيسوية: هذه الفرقة ترى ان النسخ جائز عقلا وسمعا، وهم الذين يعترفون برسالة نبينا محمد ﷺ الا ان شريعته عليه الصلاة والسلام ليست ناسخة لشريعة موسى عليه السلام وانما هى خاصة ببني إسماعيل جد العرب لا الى الامم كافة.

ثانيا- فرقة الشمعونية: هذه الفرقة ترى ان النسخ ممتنع عقلا، وسمعا.

ثالثا- فرقة العناية: هذه الفرقة ترى ان النسخ جائز عقلا، ممتنع سمعا.

رابعا- الفرقه الرابعة: زادها عبد القاهر البغدادى رحمه الله فقال: وزعمت فرقة أخرى من اليهود: أنه يجوز نسخ الشيء بما هو أشدّ منه، و أثقل على جهة العقوبة للمكلفين إذا كانوا لذلك مستحقين.

ومن هذا التقسيم يتبيّن أن بعض فرق اليهود يجيزون النسخ، وبعضهم يمنعه وهو متمثل بالفرقتين: الثانية، والثالثة، دون الجميع.

فأما من ردّ النسخ نصا لا عقلا، فقد احتج بما يروى عن موسى عليه السلام انه قال: «تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والأرض»، وزعموا أيضا أنه بلغهم بطريق التواتر أن موسى عليه السلام قال في التوراة: «إن شريعتي لا تنسخ»، وإنه قال: «أنا خاتم النبيين».

فقالوا: إذا ثبت ذلك من قوله عندنا لم يجز لنا تصديق من ادعى نسخ شريعته.

وأما من أنكره، وردّه عقلا، فقد احتج بوجوه من الشّبه:

أحدها: أن الأمر بالشيء يدل على حسن المأمور به، والنهى عن الشيء يدل على قبح المنهي عنه، والنسخ يدل على ضده، فيدل على أن ما أمر به لحسنه كان قبيحا فى ذاته، وما نهي عنه لقبحه كان حسنا فى نفسه، والشيء لا يكون حسناً و قبيحاً.

الثانية: أن الخطاب المنسوخ فى حكمه على زعمكم: إما أن يكون دالا على التأقيت، أو التأبيد، وعلى التقديرين يمتنع قول الخطاب بالنسخ.

أما اذا كان مؤقتا؛ فلأن ارتفاع الحكم فيما بعد الغاية ليس بنسخ؛ لانتهائه بانتهاء ذلك الوقت، وشرط النسخ ليس كذلك.

وان كان دالا على التأبيد فكذلك؛ إذ لو قبل النسخ مع التأبيد يلزم التناقض بالأخبار، بانه مؤبد، وغير مؤبد، ويؤدى أيضا إلى نفي الوثوق بتأبيد الحكم بناء على احتمال النسخ، وذلك يستلزم أن لا يبقى لنا وثوق بوعد الله تعالى ووعيده.

الثالثة: أنه لو جاز النسخ الذي هو رفع الحكم لكان رفعه قبل وجوده، أو بعد وجوده، أو معه، وارتفاعه قبل وجوده، أو بعده باطل؛ لكونه معدوما فى الحالين، وارتفاعه مع وجوده أجدر بالبطلان؛ لاستحالة اجتماع النفي والإثبات فى شيء واحد.

والرد على من رده نصا: اتفاق الكل على جواز النكاح بين الأخوة والأخوات فى شريعة آدم عليه السلام، ثم نسخ بعد ذلك، ثم إن اليهود مقرّون بأن يعقوب عليه السلام حرّم شيئا من المطعومات على نفسه، و إن ذلك صار حراما عليهم كما نص عليه القرآن.

وأما من رده عقلا فمن وجهين:

أحدهما: ان النسخ في المشروعات التي يجوز أن تكون مشروعا، ويجوز أن لا تكون، وهذه المشروعات شَرعت على سبيل الإبتلاء للعباد، ومعنى الإبتلاء يختلف باختلاف أحوال

الناس، وأوقاتهم وفى ذلك حكمة بالغة توجب اعتزال المرأة في حالة الحيض، وانتفاء ذلك بعد الطهر.

ثانيهما: إن النسخ بيان مدة بقاء الحكم، ذلك غيّب عنا ولو بينه لنا فى وقت الأمر كان حسنا لا يشوبه من القبح شيء، فكذلك إذا بينه بعده. ينظر المحرر للسرخسي ٢/٤٤–٤٥. اصول البزدوى ٣/٢٣٦– ٢٣٧. قواطع الادلة ١/٤١٩– ٤٢٠. المستصفى للغزالي ١/١١١. ميزان الأصول ص٧٠٢– ٧٠٤. كشف الأسرار عن أصول البزدوي ٣/٢٣٥– ٢٣٨. شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/٨٨.

(٤٧) ينظر شرح منار الأنوار لابن ملك تحقيق د. ضرغام منهل الدليمي ١/٣١٣– ٣١٥، رسالة دكتوراه، مكتبة كلية الشريعة، جامعة بغداد. نور الأنوار على المنار ٢/١٤٠.

(٤٨) ينظر بيان المختصر لابن الحاجب ٢/٦٥٢. بيان المختصر للأصبهاني ٢/٦٥٣. شرح منار الأنوار لابن ملك ١/٣٥١.

(٤٩) ينظر نور الأنوار على المنار ٢/١٤٠.

(٥٠) ينظر كشف الأسرار عن أصول البزدوي ٣/١٦٣. شرح المنار لابن ملك ١/٣١٦.

(٥١) سورة البقرة: آية ١٨٦.

(٥٢) ينظر ميزان الأصول ص٧١١– ٧١٢.

(٥٣) ينظر كشف الأسرار عن أصول البزدوي ٣/٢٥٣. شرح منار الأنوار لابن ملك ١/٣٢٢– ٣٢٣.

(٥٤) ينظر بيان المختصر ٢/٦٦٠– ٦٦١.

(٥٥) سورة البقرة: آية ١٠٦.

(٥٦) ينظر المعتمد في أصول الفقه ١/٣٧٦ و٣٨٥. ميزان الأصول ص٧١١– ٧١٦.

(٥٧) ينظر قواطع الأدلة في الأصول، للسمعاني ١/٤٢٦، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي. ميزان الأصول للسمرقندي ص٧١٧. الإبهاج في شرح المنهاج، لعبد الكافي السبكي ٢/٢٥٨، تحقيق: جماعة من العلماء دار الكتب العلمية، بيروت ، ط١، ١٤٠٤هـ. بيان المختصر ٢/٦٧٣. أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل، للأمير الصنعاني ١/٣٧٩، تحقيق: القاضي حسين

بن أحمد السياغي و الدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٦م. إرشاد الفحول ص١٩٣. شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/٨٠.

(٥٨) ينظر جمع الجوامع بشرح المحلي ٢/٨٠. إرشاد الفحول ص١٩٣.

(٥٩) ينظر المعتمد في أصول الفقه ١/٤٠٢. بيان المختصر ٢/٦٧٤. الإبهاج في شرح المنهاج ٢/٢٥٦. التقرير والتحرير في علم الأصول، لابن أمير الحاج ٣/٩٥، دار الفكر، بيروت، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م. شرح المحلي على جمع الجوامع ٢/٨٠. غاية الوصول شرح لب الأصول، للقاضي ذكريا ص٨٩، مطبعة عيسى البابي الحلبي بمصر.

(٦٠) ينظر جمع الجوامع بشرح الحلي ٢/٨٠. حاشية البناني على جمع الجوامع ٢/٨٠. إرشاد الفحول ص١٩٣.

(٦١) هو علي بن أبي علي محمد بن سالم التغلبي، الأصولي الفقيه الشافعي، أبي الحسن، ولد سنة ٥٥١ هـ بآمد، بلد من ديار بكر، تفنن في علم النظر، وأصلي: الفقه، الدين، والفلسفة، والخلاف، كان سليم الصدر، كثير البكاء، حسن الخلق، رقيق القلب، فصيح اللسان، بارع البيان، تنقل بين آمد، وبغداد، والديار المصرية، والشامية، توفي رحمه الله في دمشق سنة ٦٣١هـ. ينظر وفيات الأعيان ٢/٤٥٥. شذرات الذهب ٥/١٠١.

(٦٢) الأحكام للامدي ٣/١٤٨.

(٦٣) ينظر المختصر لابن الحاجب ٢/٦٤٨.

(٦٤) هو محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني البصري، الفقيه المالكي، نشأ بالبصرة وسكن بغداد، كان متكلما على مذهب أهل السنة، وكان من الفضل والعلم بحيث تنازعه الشافعية والحنابلة، كان إمام الأشاعرة، وكان لقلمه الأثر الكبير في تمزيق أباطيل الفاطميين وهزيمتهم، توفي رحمه الله سنة ٤٠٣هـ ودفن في مقبرة باب حرب ببغداد. ينظر وفيات الأعيان ١/٦٠٩. شذور الذهب ٣/١٦٨. النجوم الزاهرة ٤/٢٣٤.

(٦٥) ينظر ميزان الأصول ص٧١٧- ٧١٨. المستصفى ١/٢٥١. البحر المحيط ٥/٩٧. غاية الوصول شرح لب الأصول للقاضي زكريا الأنصاري ص٨٩، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة. إرشاد الفحول ص١٩٣.

(٦٦) هو محمد بن عبد الله الصيرفي، أبو بكر، أحد المتكلمين الفقهاء من أهالي بغداد، الفقيه الشافعي، كان متبحرا في الفقه، وعلم الأصول، قال عنه القفال: ما رأيت أعلم بالأصول بعد الشافعي من أبي بكر الصيرفي، وهو أول من صنف في علم الشروط كتابا، توفي رحمه الله

بمصر سنة ٣٣٠هـ. ينظر وفيات الأعيان ٤٥٨/١. طبقات الشافعية ١٦٩/٢. الفتح المبين ١٩١/١.

(٦٧) هو علي بن محمد بن علي، أبو الحسن الطبري، الملقب بعماد الدين المعروف بالكيا الهراسي، فقيه شافعي، سكن بغداد فدرّس بالنظامية، تفقه على: إمام الحرمين، وكان معيدا لدروسه على زملائه، كان رأسا من رؤوس الأئمة، فقيها وأصوليا، وكان زميلا للإمام الغزالي، تولى القضاء أيام دولة السلجوقيين، من مصنفاته: كتاب حكام القرآن، وشفاء المسترشدين، وهو من أجود كتب الخلافيات، وغيرهما كثير، توفي رحمه الله ببغداد سنة ٥٠٤هـ، ودفن فيها. ينظر وفيات الأعيان ٣٢٧/١. الأعلام للزركلي ١٤٩/٥.

(٦٨) هو عبد السيد بن محمد، كنيته: أبو منصور، وعرف بابن الصباغ؛ لأن أحد أجداده كان صباغا، ولد ببغداد سنة ٤٠٠هـ، ونشا بها، كان بارعا في: الفقه، والأصول، ثقة حجة، ورعا، محققا، حتى فضله بعضهم على أبي إسحاق الشيرازي، وهو أول من درّس بنظامية بغداد؛ لأن أبا إسحاق امتنع أولا أن يدرّس فيها، من مصنفاته: العمدة في أصول الفقه، تذكرة العالم والطريق السالم في الأصول، كتاب الكامل في الخلاف بين الحنفية والشافعية، توفي رحمه الله ببغداد سنة ٤٧٧هـ. ينظر طبقات الشافعية لابن السبكي ٢٣/٣. الفتح المبين ٢٧١/١.

(٦٩) هو منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد المروزي السمعاني التميمي، الحنفي ثم الشافعي، أبو المظفر، كان مفتيا لخراسان، وهو جد السمعاني صاحب الأنساب، تفقه على مذهب أبي حنيفة، ثم انتقل إلى مذهب الشافعي، فأخذ: عن أبي إسحاق الشيرازي، وابن الصباغ، كان يقول: «ما حفظت شيئا ونسيته»، من مصنفاته: تفسير القرآن الكريم، قواطع الأدلة في أصول الفقه، منهاج السنة، توفي رحمه الله بمرو سنة ٤٨٩هـ ودفن فيها. ينظر النجوم الزاهرة ١٦٠/٥. الطبقات الكبرى للسبكي ٢١/٤. مفتاح السعادة ١٩١/٢.

(٧٠) هو إبراهيم بن أحمد المروزي، فقيه انتهت إليه رياسة الشافعية بالعراق بعد ابن سريج، ولد بمرو وأقام ببغداد أكثر أيامه، من مصنفاته: الفصول في معرفة الأصول، شرح مختصر المزني، وغير ذلك، توفي رحمه الله بمصر سنة ٣٤٠هـ. ينظر وفيات الأعيان ٤/١. الفتح المبين ١٩٩/١. شذرات الذهب ٣٥٥/٢.

(٧١) ينظر قواطع الأدلة ٤٢٦/١. البحر المحيط ٩٧/٥.

(٧٢) القاضي حسين بن محمد بن أحمد، أبو علي المروزي المروروذيّ، شيخ الشافعية في زمانه، وأحد أصحاب الوجوه، كان يضرب به المثل في حفظ المذهب، تفقه على أبي بكر القفّال، وروى عن أبي نعيم الاسفراييني، توفي رحمه الله، سنة ٤٦٢هـ. ينظر العبر في خبر من غبر للذهبي ٢١٢/١-٢٣١. سير أعلام النبلاء ٢٦٨/١٨.

(٧٣) إرشاد الفحول ص١٩٣.

(٧٤) هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، حجة الإسلام، له مايقرب من مائتي مصنف، ولد في الطابران سنة ٤٥٠هـ، رحل إلى نيسابور، ثم إلى بغداد، فالحجاز، فبلاد الشام، فمصر، وعاد إلى بلدته، نسبته إلى صناعة الغزل- عند من يشدد الزاي- أو إلى غزالة من قرى طوس- لمن قال بالتخفيف- توفي رحمه الله سنة ٥٠٥هـ. ينظر وفيات الأعيان ٤٦٣/١. الوافي بالوفيات ٢٧٧/١. الأعلام للزركلي ٢٤٧/٧.

(٧٥) المستصفى ٢٥١/١. وينظر البحر المحيط ٩٧/٥. غاية الوصول شرح لب الأصول ص٨٩. إرشاد الفحول ص١٩٣.

(٧٦) وهو ما روي من سؤال النبي ﷺ سأل معاذا ؓ حين بعثه إلى اليمن قاضيا: «**بم تحكم؟**»، قال: بكتاب الله، قال: «**فإن لم تجد؟**»، قال: بسنة رسول الله، قال: «**فإن لم تجد؟**»، قال: أجتهد رأيي، فقال ﷺ: «**الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله**». أخرجه أحمد في المسند ٢٣٠/٥.

(٧٧) ينظر قواطع الأدلة ٤٢٦/١. الفصول في الأصول ٤٦٩/٢. البحر المحيط ٩٧/٥. إرشاد الفحول ص١٩٣.

(٧٨) ينظر، البحر المحيط ٩٧/٥. إرشاد الفحول ص١٩٣.

(٧٩) هو الإمام العلامة شيخ الإسلام القاضي أبو العباس أحمد ابن عمر بن سريج البغدادي، قدوة الشافعية، سمع: الحسن، الزعفراني، قال الذهبي: رأيت له تصانيف يحتج فيها بالأحاديث ويطرقها عمل من يفهم هذا الشأن وأما الفقه فهو حامل لوائه، له أربعمائة مصنف، توفي رحمه الله سنة ٣٠٦هـ عن سبع وخمسين سنة. ينظر طبقات الحفاظ ٦٧/١.

(٨٠) ينظر جمع الجوامع بشرح المحلي ٨٠/٢.

هو تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، قاضي القضاة، ولد في القاهرة سنة ٧٢٧هـ، وانتقل إلى دمشق، تصدر للإفتاء ولم يتجاوز عمره ثمان عشرة سنة، قال عنه ابن كثير: «لقد جرى عليه من المحن والشدائد ما لم يجر على قاض قبله، وحصل له من

المتاعب ما لم يحصل لأحد قبله» من مصنفاته: جمع الجوامع، الأشباه والنظائر في القواعد الفقهية، وغيرها كثير، توفي رحمه الله بدمشق سنة ٧٧١هـ. ينظر جلاء العينين ص١٦. الأعلام للزركلي ٣٣٥/٤.

(٨١) ينظر شرح المحلي على جمع الجوامع ٨٠/٢.

(٨٢) ينظر إرشاد الفحول ص١٩٣.

(٨٣) ينظر المصدر نفسه.

(٨٤) ينظر أصول السرخسي ٥١/٢. المستصفى ١٠١/١. غاية الوصول شرح لب الأصول ص٨٩. حاشية البناني على شرح المحلي ٨٠/٢. إرشاد الفحول ص١٩٣.

(٨٥) ينظر الإحكام للآمدي ١٤٩/٣. بيان المختصر ٦٧٣/٢.

(٨٦) ينظر الإحكام للآمدي ١٤٩/٣. بيان المختصر ٦٧٤/٢.

(٨٧) ينظر المصدر نفسه ص١٤٩. المختصر لابن الحاجب ٦٧٣/٢. بيان المختصر ٦٧٣/٢.

(٨٨) ينظر الأحكام للامدي ١٤٩/٣.

(٨٩) هو عثمان بن سعيد بن بشار أبو القاسم الأنماطي البغدادي الأحول، أحد أئمة الشافعية في عصره، أخذ الفقه عن المزني والربيع، وأخذ عنه أبو العباس بن سريج، وكان هو وراء نشاط الناس لكتب الفقه الشافعي، وحفظها، كأن يقول سمعت المزني يقول: قال لي الشافعي: إياك وعلم إذا أخطأت فيه قيل لك: كفرت، وعليك بعلم إذا أخطأت فيه قيل لك: أخطأت، أو لحنت. ينظر طبقات الشافعية للقاضي شهبة ٨٠/١.

(٩٠) ينظر التبصرة ٢٧٤/١. الأحكام للآمدي ١٤٨/٣. المسودة ٢٠٠٢/١. إرشاد الفحول ص١٩٣.

(٩١) هو علي بن محمد بن حبيب، أبو الحسن الماوردي نسبة إلى بيع ماء الورد، الفقيه الشافعي، ولد بالبصرة سنة٣٦٤ هـ، ثم انتقل إلى بغداد وولي فيها القضاء، ثم جعل «أقضى القضاة»، له تصانيف كثيرة في الأصول، والفقه، والحديث، والتفسير، والسياسة، والأدب، فمن مصنفاته: الحاوي والإقناع في الفقه، قال الأسنوي: «لم يصنف مثل الحاوي»، ودلائل النبوة في الحديث، وغيرها كثير، كان رحمه الله يظن أن كتبه غير مقبولة عند الله تعالى، فقد حدث بعض تلامذته: أن الماوردي قال له حين دنت منيته: «إن كتبي في المكان الفلاني، وإني لم أُظهرها؛ لأني لم أجد نية خالصة فيها، فإذا حضرني الموت فاجعل يدك في يدي، فإن أنا قبضت عليها فاعلم أنه لم يقبل مني شيء منها، فخذها وألقها في دجلة،

وإن أنا بسطت يدي فاعلم أنها قد قبلت»، قال الراوي ففعلت ما أمرني به عند وفاته، فبسط يده فعلمت أن تآليفه مقبولة فأظهرتها بعده، توفي رحمه الله في بغداد سنة ٤٥٠ هـ، ودفن بمقبرة باب حرب. ينظر طبقات الشافعية للسبكي ٣٠٣/٣. الوفيات ٣٢٦/١. الفتح المبين ٢٥٢/١.

(٩٢) هو قاضي القضاة، وفخر الإسلام، شافعي عصره، عبد الواحد إسماعيل بن أحمد بن محمد الروياني، نسبة إلى رويان، وهى أكبر مدينة في جبال طبرستان، ولد سنة ٤١٥هـ بمدينة رويا، بالغ في دراسة الفقه الشافعي حتى نال شهرة في حفظ المذهب، حُكى عنه أنه قال: «لو احترقت كتب الشافعية لأمليتها من حفظي»، من مصنفاته: كتاب بحر المذهب، وحلية المؤمن، والكافي في الفروع، وحقيقة القولين، وغير ذلك كثير، توفي رحمه الله شهيدا على يد فرقة ضالة تسمى الباطنية سنة ٥٠٢هـ. ينظر وفيات الأعيان ١٩٨/٣. شذرات الذهب ٤/٤.

(٩٣) سورة الإسراء: أية ٢٣.

(٩٤) قال السمرقندي: القياس الجلي أنواع: قياس بالعلة المنصوصة، وقياس بالعلة المجمع عليها، وقياس بالعلة المعلولة ببديهة العقل، ولا خلاف في هذه الجملة بين العلماء، وأما القياس الخفي: فهو عامة الأقيسة، وفيه الخلاف بين العلماء. ميزان الأصول في نتائج العقول للسمرقندي ص٥٧٣.

(٩٥) هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التميمي البكري القرشي، أبو عبد الله فخر الدين الرازي، الإمام المفسر، أوحد زمانه: في المعقول، والمنقول، أصله من طبرستان، من مصنفاته: معالم الأصول اشتمل على خمسة أنواع من العلوم هي: علم أصول الدين، وعلم أصول الفقه، وعلم أصول الأخلاق، وأصول النظر والجدل، وعلم الفقه، وغير ذلك كثير، توفي رحمه الله في الري سنة٦٠٦ هـ. ينظر الوفيات ٤٧٤/١. مفتاح السعادة ٤٤٥/١. طبقات الأطباء ٢٣/٢.

(٩٦) ينظر جمع الجوامع بشرح المحلي ٨١/٢. حاشية البناني على جمع الجوامع ٨١/٢.

(٩٧) سورة الإسراء: أية ٢٣.

(٩٨) سورة الزلزلة: أية ٧.

(٩٩) سورة النساء: أية ١١.

(١٠٠) أخرجه البخاري، حديث: (٢٣٨٦)، ابن حبان في صحيحه، حديث: (٤٣١٦).

(١٠١) المستصفى ١/٢٥١- ٢٥١.

(١٠٢) ينظر جمع الجوامع بشرح المحلي ٨١/٢. حاشية البناني على جمع الجوامع ٨١/٢.

(١٠٣) ينظر قواطع الأدلة ٤٢٦/١. البحر المحيط ٩٧/٥. إرشاد الفحول ص١٩٣.

(١٠٤) ينظر قواطع الأدلة ٤٢٦/١.

(١٠٥) هو أحمد بن علي بن برهان، أبو الفتح، فقيه بغدادي، غلب عليه علم الأصول، كان يضرب به المثل في حل الإشكالات، وكان حاد الذهن حافظا، لا يكاد يسمع شيئا إلا حفظه، ولم يزل مواضباً على العلم حتى ضرب به المثل،، كان يقضي جميع نهاره وزلفا من ليله في الاشتغال بالعلم، كان يزدحم الطلاب على بابه، من مؤلفاته: البسيط، والوسيط، الأوسط، والوجيز في الأصول، توفي رحمه الله سنة ٥١٨هـ. ينظر الأعلام للزركلي ١٦٧/١. الفتح المبين ١٦/٢.

(١٠٦) هو القاضي عبد الجبار بن احمد بن عبد الجبار الخليلي أبو الحسين الهمذاني عمّر دهرا، وكان شيخ المعتزلة في عصره، وكانوا يلقبونه: قاضي القضاة، ولي القضاء بالري، من مصنفاته: تنزيه القرآن عن المطاعن، المجموع في المحيط بالتكليف، شرح الأصول الخمسة، وغيرها كثير، توفي رحمة الله سنة (٤١٥هـ). ينظر شذرات الذهب ٢٠٢/٣. الإعلام ٢٧٣/٣.

(١٠٧) وهو قول الكيا الهراسي، وسُليم. ينظر المعتمد في أصول الفقه ٤٠٢/١. الإحكام للآمدي ١٤٧/٣. البحر المحيط ٩٩/٥-١٠٠.

(١٠٨) ينظر المصدران السابقان.

(١٠٩) هو محمد بن على بن الخطيب أبو الحسين البصري المتكلم المعتزلي، شيخ المعتزلة في زمانه، وأحد أذكيائهم، والمدافع عنهم بتصانيفه الكثيرة، توفى ببغداد سنة (٤٣٦هـ)، وصلى عليه أبو عبد الله الصيمري، رحمهما الله تعالى. ينظر البداية والنهاية ٥٣/١٢.

(١١٠) ينظر الإحكام للآمدي ١٤٧/٣.

(١١١) ينظر المعتمد في أصول الفقه ٤٠٢/١- ٤٠٣. الإحكام للآمدي ١٤٧/٣. إرشاد الفحول ص١٩٤.

(١١٢) ينظر مختصر ابن الحاجب بشرح الأصبهاني ٦٧٣/٢.

(١١٣) هو محمود بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمد، أبو الثناء شمس الدين الأصفهاني، أو الأصبهاني، كان عالما بالعقليات، رحل إلى دمشق فأكرمه أهلها، والتقى ابن تيمية وكان

يجله، حتى قال مرة لتلامذته: اسكتوا حتى نسمع هذا الفاضل الذي ما دخل البلاد مثله، من مؤلفاته: تشييد القواعد في شرح تجريد العقائد، شرح منهاج البيضاوي، توفي رحمه الله سنة ٧٤٩هـ. ينظر الدرر الكامنة ٣٢٧/٤. مفتاح السعادة ٤٩/٢.

(١١٤) هو عثمان بن أبي بكر بن يونس، أبو عمر جمال الدين ابن الحاجب، فقيه مالكي، كردي الأصل، ولد في إسنا من صعيد مصر، كان إماما فاضلا، وفقيها أصولياً، متكلما، أديبا، شاعرا، من مؤلفاته: الكافية في النحو، المقصد الجليل في العروض، الأمالي في النحو، وكتاب في القراءات، وكتاب في العقيدة وغير ذلك كثير، توفي رحمه الله بالإسكندرية سنة٦٤٦ هـ. ينظر وفيات الأعيان ٣١٤/١. الأعلام للزركلي ٣٧٤/٤.

(١١٥) بيان المختصر للأصبهاني ٦٧٣/٢. وينظر المعتمد في أصول الفقه ٤٠٣/١. بذل النظر في الأصول ص٣٤٩- ٣٥٠. إرشاد الفحول ص١٩٣.

(١١٦) هو عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، أبو سعيد، ناصر الدين البيضاوي، قاضي ومفسر، ولد بالمدينة البيضاء بفارس، ولي قضاء شيراز مدة، من مؤلفاته: منهاج الوصول إلى علم الأصول، شرح مختصر ابن الحاجب، شرح المطالع في المنطق، وغير ذلك كثير، توفي رحمه الله بتبريز سنة ٦٨٥هـ، وقيل سنة ٦٩١هـ. ينظر البداية والنهاية ٣٠٩/١٣. بغية الوعاة ص٢٨٦. نزهة الجليس ٨٧/٢.

(١١٧) البحر المحيط ١٠١/٥.

(١١٨) ينظر الإحكام للامدي ١٤٧/٣.

(١١٩) شرح المحلي على جمع الجوامع ١١٥/٢. حاشية العطار على شرح المحلي ١١٥/٢.

(١٢٠) ينظر قواطع الأدلة ٢٤٦/١.

(١٢١) التعبير بالرفع هو من عبارات: سُليم، وإمام الحرمين، وهو أحسن من تعبير غيرهم، كالهندي: بالنسخ؛ لأن زوال حكم الفرع بارتفاع حكم الأصل لا يسمى نسخا. ينظر المصدر نفسه ١٠٣/٥.

(١٢٢) ينظر ميزان الأصول ص٧١٧- ٧١٨.

(١٢٣) ينظر قواطع الأدلة ٢٤٦/١. إرشاد الفحول ص١٩٣.

(١٢٤) ينظر البحر المحيط ١٠٣/٥.

(١٢٥) البخاري، حديث: (١٨٢٤)، السنن الكبرى للنسائي، حديث: (٢٨٥٢).

(١٢٦) ينظر البحر المحيط ١٠٣/٥.

(١٢٧) ينظر الأحكام للامدي ١٤٧/٣.

(١٢٨) ينظر شرح المحلي على جمع الجوامع ٨١/٢.

(١٢٩) قد يقال القياس حجة من حجج الله تعالى فنسخ حكمه لحكم ليس من باب ولاية الأمة، بل هو رفع من الله تعالى بإقامة دليل عليه. ينظر مسلم الثبوت ٨٤/١.

(١٣٠) ينظر حاشية السعد على شرح العضد، لسعد الدين التفتازاني على شرح القاضي عضد الدين لمختصر المنتهى لابن الحاجب ٨١/٢، المطبعة الكبرى الأميرية، سنة ١٣١٦هـ.

مراجع البحث

ذكرت المراجع العلمية الخاصة بالعلم، وسكت عن المراجع المتعلقة بالتراجم، والتخريج اختصاراً؛ لأن طبعاتها تكاد تكون محدودة ومعلومة.

📖 الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، تحقيق الشيخ إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٥، ٢٠٠٥م.

📖 إرشاد الفحول للشوكاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

📖 البحر المحيط للزركشي.

📖 أصول البزدوي، مطبعة الفاروق الحديثة، القاهرة، مطبوع بحاشية كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري، ط٢، ١٩٩٥م.

📖 بذل النظر في الأصول، لعلاء الدين الأسمندي، تحقيق د.محمد زكي عبد البر، مكتبة دار التراث، القاهرة.

📖 البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين، تحقيق صلاح عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.

📖 بيان المختصر لشمس الدين الأصبهاني، وهو شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق د.علي جمعة، مفتي مصر، مطبعة دار السلام، ط١، ٢٠٠٤م.

📖 تاج العروس.

📖 تهذيب اللغة.

📖 حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع، المطبعة المصرية بالأزهر، ١٩٣١م.

📖 حاشية السعد على شرح العضد، لسعد الدين التفتازاني على شرح القاضي عضد الدين لمختصر المنتهى لابن الحاجب، المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣١٦هـ.

📖 حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع، المطبعة المصرية بالأزهر، ١٩٣١م.

📖 شرح المحلي على جمع الجوامع، المطبعة المصرية بالأزهر، ١٩٣١م.

📖 شرح نور الأنوار على المنار للميهوي، دار الكتب العلمية، بيروت.

📖 شرح منار الأنوار لابن ملك، بتحقيق د.ضرغام منهل محمد، رسالة دكتوراه، مكتبة كلية الشريعة، جامعة بغداد.

📖 الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل الجوهري، تحقيق احمد عبد الغفور، ط٢، ١٩٨٢م.

📖 غاية الوصول شرح لب الأصول للقاضي زكريا الأنصاري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأخيرة، ١٩٤١م.

📖 كتاب التعريفات للجرجاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م.

📖 الفصول في الأصول أخذته من موسوعة المكتبة الشاملة ولم يذكروا بطاقة الكتاب.

📖 القاموس المحيط، للعلامة محمد الفيروز آبادي، المطبعة الحسينية، ط٢، ١٣٤٤هـ.

📖 قواطع الأدلة للسمعاني، تحقيق محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.

📖 كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق د.داود سلوم، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ٢٠٠٣م.

📖 كشف الأسرار شرح المصنف على المنار للإمام أبي البركات النسفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

📖 كشف الأسرار عن أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري، مطبعة الفاروق الحديثة، القاهرة، ط٢، ١٩٩٥م.

📖 اللمع في أصول الفقه للشيرازي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

📖 المحرر في أصول الفقه للسرخسي المعروف: بأصول السرخسي، تحقيق أبو عبد الرحمن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

📖 المحصول للرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.

🕮 مختار الصحاح.

🕮 مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه، تحقيق د.علي جمعة، مفتي مصر، مطبعة دار السلام، ط١، ٢٠٠٤م.

🕮 المستصفى من علم الأصول، للغزالي، دار العلوم الحديثة، بيروت، لبنان، لم يذكر رقم الطبعة.

🕮 المعتمد في أصول الفقه، للحسين بن محمد الطيب البصري المعتزلي، تحقيق محمد حميد.

🕮 ميزان الأصول في نتاج العقول للإمام علاء الدين شمس النظر السمرقندي، تحقيق دكتور محمد زكي عبد البر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط٢، ١٩٩٧م.

أهلية التعاقد وأحكام فاقديها بين الشريعة والقانون

أ.م.د.عبد القادر عزيز احمد الحيالي

كلية التربية- الطارمية/ قسم علوم القرآن والتربية الإسلامية

المقدمة

الحمد لله منزل الكتاب ومسبب الأسباب، خاطب بالتكاليف الشرعية وتحمل المسؤولية ذوي العقول والألباب، فله الحمد حتى يرضى وله الشكر على نعمه التي لا تحصى والصلاة والسلام على خير المرسلين محمد ﷺ وعلى اله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

إن من نعم الله ﷻ على خلقه، أن خلق فيهم المواهب، وأمرهم أن يستعملوها فيما خُلِقت له، فوهب لهم نِعَم العقل والحواس والمشاعر ليسترشدوا بها إلى عبادته والوفاء بعهده، فيكون الإنسان الملم بهذه النعم– كامل الأهلية– ملزماً بحفظ العقود والوفاء بالعهود، أما إذا اعترضه عارض فأزال عنه نعمة من هذه النعم أصبح– ناقص الأهلية أو فاقدها– غير ملزم بأداء العبادات أو الوفاء بالعقود، وما لهذا الموضوع من أهمية بالغة في تحديد خطاب الشارع وتعلقه بأفعال المكلفين فقد أهتم فقهاء الشريعة الإسلامية بالأهلية وبالأحكام التي تتعلق بها عند نقصانها أو فقدانها، وأولوا هذا الموضوع جانباً من الاهتمام لذا نرى ان كثير من العبادات والمعاملات في الشريعة الإسلامية تكون باطلة إذا أجريت من غير مؤهل لممارستها لأن شرط صحتها توافر الأهلية، وكذلك الحال بالنسبة للقانون الوضعي فقد عنى مشرعوه بالأهلية القانونية وهذا ما نجده واضحاً عند دراستنا لبعض التصرفات التي تتطلب أهلية قانونية كالادعاء بحق أمام القضاء والإقرار بحق أو الشهادة على حق... الخ، وشعوراً مني أن موضوعاً كهذا يستحق وقفة عنده لاتصاله بواقع المجتمع: فهو الذي يحدد مركز المكلف من خلال علاقته بالخالق من جهة وبالأشخاص أو المجتمع من جهة أخرى لذا أثبته عنواناً ضمن الخطة البحثية لكلية الشريعة والقانون باسم (أهلية التعاقد وأحكام فاقديها بين الشريعة والقانون) فأنتظم البحث في ثلاثة مباحث وخاتمة تبرز أهم نتائج البحث.

فتضمن **المبحث الأول:** الحديث عن ماهية أهلية التعاقد فعرفت الأهلية تعريفاً لغوياً وشرعياً وقانونياً ثم أبرزت أهم أنواع الأهلية وكذلك الحال بالنسبة للعقد في التعريف والأنواع.

أما **المبحث الثاني:** فقد خصصته للحديث عن أهم العوامل التي تتأثر بها الأهلية في الشريعة الإسلامية وكذلك القانون الوضعي.

أما **المبحث الثالث:** فقد تحدثت فيه عن حكم تصرفات فاقدي الأهلية من الناحية الشرعية والناحية القانونية، أما الخاتمة فقد دونت فيها أهم ما توصلت إليه في البحث من نتائج وقد اعتمدت على المصادر التي لها علاقة بهذا الموضوع من فقهية وقانونية، وأخيرا وليس أخراً أرجو أن أكون قد وفقت في هذا البحث المتواضع واسأل الله تعالى أن يكون خالصاً لوجهه الكريم إنه نعم المولى ونعم النصير.

المبحث الأول
ماهية أهلية التعاقد وأنواعها

(أهليـة التعاقـد) مركب إضافي، يعرف معناه بعد معرفة كل جزئية، المضاف والمضاف إليه فهو مكون من جزئيتين **(أهليـة)** و**(العقـد)** فسنأخذ ماهية كل جزئية مع أنواعها، ويتكون هذا المبحث من مطلبين:

المطلب الأول- ماهية الأهلية وأنواعها:

ويتكون هذا المطلب من مسألتين:

المسألة الأولى: تعريف الأهلية لغةً وشرعاً وقانوناً

الأهلية لغة: ومعناها الصلاحية للشيء[١]، وقيل معناها: صلاحية الإنسان لصدور الشيء عنه، أو طُلِب منه وقبوله إياه، فيقال أن فلاناً هو أهل لما هو قائم به أو بالعكس[٢]، ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا﴾ [الفتح: ٢٦].

الأهلية شرعاً: هي عبارة عن صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه، أو لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا[٣].

الأهليـة قانونـاً: «هي صلاحية الشخص لأن تثبت له حقوق قبل الغير وتثبت التزامات نحوهم»[٤].

المسألة الثانية: أنواع الأهلية

وهي على نوعين: أهلية الوجوب، أهلية الأداء.

١. أهلية الوجوب: وهي صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له، وتجب عليه واجبات[٥]، وهذا النوع يلازم الإنسان منذ بداية حياته، ويكون شرط ثبوتها الحياة، ويطلق عليها فقهاء الشريعة الإسلامية مصطلح (الذمة) وتعرّف بأنها وصف شرعي مقدر يصير به الإنسان أهلا لما يجب له وعليه[٦]، أما فقهاء القانون المدني فيعرفون أهلية الوجوب بأنها صلاحية الشخص ليكون له حقوق وعليه التزامات[٧]، وهذه الأهلية بالمعنى المتقدم وصف في الشخص الذي يأخذه القانون بعين الاعتبار الذي إما أن يكون طبيعياً – وهو الإنسان– أو معنوياً والذي يسميه أهل القانون شخص حكمي أو اعتباري وهو إما أن يكون مجموعة من الأشخاص تهدف إلى غاية معينة وقد أصبح لهذه المجموعة ذمة مالية مستقلة عن ذمم الأشخاص المكونين لها كالشركات والجمعيات والنقابات والنوادي... الخ، أو أن يكون مجموعة من الأموال المخصصة لغرض معين كالأوقاف والمؤسسات[٨]، وعلى هذا فأن مفهوم الذمة عند أهل القانون يختلف اختلافا كبيرا عن مفهومها في الشريعة الإسلامية، لان مفهومها عند أهل القانون يرتكز على أساس مادي قوامه المال ولا يدخل في هذا المفهوم إلا ما له قيمة مالية من الحقوق والالتزامات[٩].

وتنقسم أهلية الوجوب إلى قسمين:

أ. أهلية وجوب ناقصة: وهذه الأهلية تثبت للجنين في بطن أمه أي قبل ولادته وانفصاله عنها.

ب. أهلية وجوب كاملة: وهذه الأهلية تثبت بانفصال الجنين حياً، وبهذه الحياة وبمجرد وجوده كإنسان يكون أهلا لأن تجب له حقوق كميراث ووصية، وتجب عليه واجبات كالنفقة وتبقى معه إلى أن يموت[١٠].

٢. أهلية الأداء: وهي صلاحية الإنسان لصدور الفعل عنه على وجه يعتد به شرعاً، ويكون شرط وجوبها العقل وكماله، فأن كمل كملت، وإن نقص نقصت[١١]، أما فقهاء القانون الوضعي فيعرفونها بأنها صلاحية الشخص لصدور العمل القانوني منه على وجه يعتد به شرعاً[١٢]، وهي على نوعين:

أ. أهلية أداء ناقصة: وهذه الأهلية تثبت للصبي المميّز والمعتوه، لأنها تكون في العقل القاصر والبدن الناقص.

ب. أهلية أداء كاملة: وهذه الأهلية تثبت لكل بالغ عاقل، لأنها تكون في العقل والبدن الكاملين(١٣).

والذي يعنينا في بحثنا أهلية الأداء لا أهلية الوجوب وعليه فإذا أطلقنا كلمة أهلية فأننا لا نعني بها من الآن فصاعدا إلا أهلية الأداء.

المطلب الثاني- ماهية العقد وأنواعه:

ويتكون هذا المطلب من مسألتين:

المسألة الأولى: تعريف العقد لغةً وشرعاً وقانوناً

العَقد لغة: العقد بفتح العين وسكون القاف: الضمان والعهد، جمعه عقود قال تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المائدة: ١]، وقيل هي العهود، ومن ذلك قولهم تعاقد القوم أي تعاهدوا(١٤).

العَقد شرعاً: اتفاق بين طرفين يلتزم بمقتضاه كل منهما تنفيذ ما اتفقا عليه كعقد الزواج والبيع(١٥).

العَقد قانوناً: «هو ارتباط الإيجاب الصادر من احد العاقدين بقبول الأخر على وجه يثبت أثره في المعقود عليه»(١٦).

المسألة الثانية: أنواع العقود

أن للعقود تقسيمات كثيرة وكما قلنا سلفاً في مطلب ماهية الأهلية وأنواعها أن الذي يخص دراستنا هي أهلية الأداء، فتنقسم العقود من حيث هذه الأهلية إلى ثلاثة أقسام:

١. عقود نافعة نفعاً محضاً: وهي عقود التبرع بالنسبة للمتبرع ومثالها الهبة بالنسبة للموهوب له، والعارية بالنسبة للمستعير والوديعة بدون اجر بالنسبة للمودع... الخ.

٢. عقود ضارة ضرراً محضاً: هي عقود التبرع بالنسبة للمتبرع ومثالها الهبة بالنسبة للواهب والعارية بالنسبة للمعير... الخ.

٣. عقود دائرة بين النفع والضرر: وهي عقود المعاوضة بصورة عامة وهذه العقود على نوعين:

أ. عقود يقصد بها استغلال الشيء واستثماره وتسمى عقود الإدارة ومثالها عقد الإيجار.

ب. عقود ترد على ملكية العين ذاتها وتسمى عقود التصرف ومثالها البيع والمقايضة والرهن والشركة والنكاح والطلاق... الخ.

فهذه العقود بالنسبة لأهلية الأداء أساسها التمييز فهي تدور معه وجوداً وعدماً، تماماً ونقصاً فإذا انعدم التمييز انعدمت الأهلية. وإذا كان التمييز ناقصاً كانت الأهلية ناقصة وإذا كان تاماً كانت الأهلية تامة هذا بالنسبة للشخص الطبيعي أما الشخص المعنوي عند أهل القانون فالقانون الذي يمنحه الشخصية المعنوية هو الذي يحدد مدى الأهلية التي يعترف له بها(١٧).

المبحث الثاني
العوامل التي تتأثر بها الأهلية

الأصل في الإنسان الأهلية، أما نقص الأهلية وعدم الصلاحية لإجراء التصرفات التي يعتد بها شرعاً فهي استثناء وهذا النقص إما أن يكون طبيعياً أو يكون طارئاً، وهذه تسمى العوامل التي تتأثر بها الأهلية، وفي هذا المبحث سنتكلم عن العوامل التي تتأثر بها الأهلية في الشريعة الإسلامية وفي القانون الوضعي، ويتكون هذا المبحث من مطلبين:

المطلب الأول- العوامل التي تتأثر بها الأهلية في الشريعة الإسلامية:

هذه العوامل يسميها فقهاء الشريعة الإسلامية (عوارض الأهلية) وعرّفوها بأنها أمور لاصقة بالإنسان تؤثر في صلاحيّته لمباشرة التصرفات(١٨)، وهي على نوعين:

النوع الأول- عوارض سماوية: وهي التي ليس للعبد فيها اختيار واكتساب وإنما يرجع أمر وجودها وثبوتها إلى الشارع الحكيم، ولهذا سميت سماوية، وهي احد عشر عارضاً(١٩):

١. الصغر: وهو أول حالة طبيعية في حياة كل إنسان(٢٠) وذهب فقهاء القانون إلى عدم اعتبار الصغر من عوارض الأهلية باعتبار أن الصغر من الأحوال التي يمر بها كل إنسان(٢١) وأجاب علماء الأصول على ذلك بأن الصغر ليست صفة ملازمة لماهية الإنسان، إذ أن ماهيّة الإنسان لا تقتضي الصغر، بالإضافة إلى أن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان لحمل أعباء التكاليف لذلك فأن أصل خلق الإنسان على صفة تكون وسيلة

إلى حصول ما قصده من خلقه، وهو أن يكون وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة تتنافى مع كل هذه الأمور فعلى هذا يكون من عوارض الأهلية(٢٢).

٢. الجنون: وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الأفعال والأقوال على نهج العقل الا نادرا والجنون يسقط الأهلية فلا تصح تصرفاته(٢٣).

٣. العته: وهو آفة توجب خللا في العقل، فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء، وبعض أخر يشبه كلام المجانين، وكذا سائر أموره، لذلك فأنه ينقص الأهلية ويكون حكمه حكم تصرفات الصبي المميز(٢٤).

٤. النسيان: هو معنى يعتري الإنسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ، والنسيان ليس له تأثير على أهلية المكلف فهو لا ينافي وجوب الأداء في حقوق الله تعالى وحقوق العباد، فمن نسي صلاة لا يسقط عنه وجوبها ويجب عليه قضاؤها عند ذكرها، ومن اتلف شيئاً يجب عليه ضمان ما أتلفه ولا يعدّ النسيان سبب للعفو عنها(٢٥).

٥. النوم: وهو فترة طبيعية تحدث في الإنسان بلا اختيار منه تمنع الحواس عن العمل مع سلامتها وتمنع استيعاب العقل مع سلامته أيضاً(٢٦)، والنوم ينفي الأهلية لأنها مترتبة على التمييز وهو متعذر بالنوم(٢٧).

٦. الإغماء: وهو آفة في القلب أو الدماغ تعطل القوى المدركة أو المحركة عن أفعالها مع بقاء العقل مغلوباً(٢٨). وبالنسبة للأهلية المغمى عليه فبإجماع فقهاء الشريعة الإسلامية ينطبق عليه حكم أفعال وأقوال النائم(٢٩).

٧. الرق: وهو عجز حكمي عن الولاية والشهادة والقضاء وملكية المال والتزويج وغيرها(٣٠).

٨. المرض: وهو حالة تعتري البدن يزول بها اعتدال الطبيعة: وهو نوعان، نوع لا يفضي إلى الموت في الغالب وهذا لا ينافي الأهلية إلا أن الشارع بسببه يرفع عن المكلف الحرج ولا يرفع التكليف، فمثلا يصلّي وهو جالس أو كيفما يستطيع ويفطر في رمضان حالة المرض ويقضي في أيام أخر، لان المشقة تجلب التيسير، والنوع الآخر وهو مرض الموت وهو الذي يخشى منه الهلاك غالباً فأختلف الفقهاء في أهليته في كمالها أو نقصانها أو نفيها(٣١).

٩. الحيض والنفاس: فالحيض هو خَبثُ دَمٍ من الرحم لَا لولادةٍ، أما النفاس هو الدَّم من الرحم عقب الولادة وهما لا يعدمان الأهليذة لأنهما لا يخلاّن بالذمّة والعقل وقدرة البدن،

إلا أن وجود احدهما مانع لتحقق شرط الطهارة فقط بسبب الدم المذكور، فتفوت العبادات التي تحتاج إلى طهارة كالصلاة والصيام فتسقط الصلاة للحرج أما الصيام فيقضى[٣٢].

١٠. الموت: وهو عجز ليس فيه القدرة بوجه. وهو ينافي أحكام الدنيا مما فيه تكليف؛ لأنه يعتمد القدرة، والموت ينافيها مع تفصيل في حكم التصرفات والحقوق التي تعلّقت بالمكلف قبل وفاته[٣٣].

النوع الثاني- عوارض مكتسبة:

وهي العوارض التي يكون للعبد فيها مدخل واختيار[٣٤] وهي على قسمين:

أ. القسم الأول: وهي العوارض التي تكون من اكتساب المكلف واختياره، وهي:

١. الجهل: وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به[٣٥].

٢. السُكر: وهو سرور يغلب على العقل بمباشرة أسبابه، فيمنعه عن العمل بموجب عقله، من غير أن يزيله، وله طريقان، الأول طريق مباح نحو شرب الدواء أو شرب المكره والمضطر فهذا ينفي أهلية الأداء وحكمه حكم الإغماء اما الثاني طريق محظور وهو شرب المسكر متعمداً باختياره غير مضطر، فهنا تبقى الأهلية وتعتبر أقواله وأفعاله كالقاصد لها[٣٦].

٣. الهزل: وهو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له وهو ضد الجد، وحكمه انه لا ينافي الأهلية لأن الهازل يتكلم بما هزل به عن اختيار ورضاء فتصحّ تصرفاته ومنها النكاح[٣٧].

٤. السفه: وهو خفه تعتري الإنسان فتحمله على العمل بخلاف موجب العقل والشرع، مع قيام العقل حقيقة، وحكمه أنه لا ينافي الأهلية، ولا يضع شيئاً من أحكام الشرع ولا يوجب وضع الخطاب بحال وأجمعوا على أن السفيه يمنع من ماله ما بلغ بالنص واختلفوا في حكم الحجر عليه[٣٨].

٥. الخطأ: وهو أن يفعل فعلاً من غير أن يقصد قصداً تاماً، كما إذا رمى صيدا فأصاب إنساناً، وفيما يخصّ أهليته في ممارسة العقود فهناك خلاف بين الفقهاء في ذلك[٣٩].

٦. السفر: وهو خروج عن محل الإقامة يقصد مسيرة ثلاثة أيام بسير وسط من ذلك المحل، وهو لا ينافي أهلية الأحكام وجوباً وأداءً لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة بل جعل

للتخفيف مظنة المشقة، فرخّص فيه قصر الصلاة الرباعية، والفطر في حق الصائم مع تفصيل في شروط هذا السفر عند الفقهاء[٤٠].

٧. الغفلة: وهي عدم الاهتداء إلى التصرفات الرابحة بسبب البساطة وسلامة القلب وبالتالي تؤدي هذه الصفة إلى الغبن في المعاملات، والمراد هنا شخص كامل العقل إلا انه بسبب طيبة قلبه وثقته بالذي يتعامل معه يمكن إن يلحقه غبن في تصرفاته معه، والمغفل لم يكن مفسداً، فبسبب طيبة قلبه وحسن نيته لا يسعه أن يتوصل إلى ما فيه منفعة تجارية بل يغبن في معاملاته مع الآخرين من غير إرادة ولا قصد، وبذلك أصبح حكم أهليته كحكم السفيه[٤١].

ب. القسم الثاني وهي العوارض التي تكتسب من غير المكلف، فتقع من مكلف أخر، وهذا القسم محصور في **الإكراه**. وهو حمل الغير على ما لا يرضاه من قول أو فعل[٤٢].

المطلب الثاني- العوامل التي تتأثر بها الأهلية في القانون الوضعي:

إن الأهلية عند أهل القانون أساسها التمييز فهي تدور معه وجوداً وعدماً وتماماً ونقصاً فهذا النقص في الأهلية يؤدي إلى عدم الصلاحية في إجراء التصرفات القانونية ويأتي نتيجة عوامل هي:

١. **عامل السن (الصغر):** لم أجد تعريفاً للصغر في كتب القانون و يعتبره مشرعو القانون الوضعي من العوامل التي تتأثر بها الأهلية وليس من عوارض الأهلية كما ذهبت إليها الشريعة الإسلامية.

٢. **عوارض الأهلية:** قد يحدث أن يبلغ الإنسان سن الرشد تام التمييز ولكن يطرأ على تمييزه ما يخل به، فتختل تبعاً لذلك أهليته، والعوارض التي تصيب التمييز فتؤثر في الأهلية أربعة[٤٣] هي:

أ. الجنون: وهو آفة تصيب قوى الإنسان العقلية فتعدم تمييزه[٤٤] ويعتبر عديم الأهلية محجوراً لذاته كالصبي المميز كما نصت المادة (٩٤) من القانون المدني العراقي «الصغير والمجنون والمعتوه محجورون لذاتهم»[٤٥].

ب. العته: وهو عارض يضعف قوى الإنسان العقلية، ولهذا أُلحق بالصبي غير المميز، وهو محجور لذاته دون حاجة إلى صدور إذن من المحكمة[٤٦].

ج. السفيه: وهو الذي يصرف ماله في غير موضعه ويبذر مصارفه ويضيع أمواله ويتلفها بالإسراف. والذين لا يزالون يغفلون في أخذهم وإعطائهم ولم يعرفوا طريق تجارتهم وتمتعهم بحسب بلاهتهم وخلو قلوبهم يعدون أيضاً من السفهاء[٤٧].

د. المغفّل: هو الذي لا يهتدي إلى التصرفات الرابحة المفيدة فيغبن في المعاملات لسلامة نيته[٤٨] وينطبق عليه حكم السفيه.

وهناك حالات تطرأ على الإنسان ولا تخل بتمييزه، ولكنها تمنعه عن التعبير عن إرادته وفي هذه الحالة تعين له المحكمة وصياً، وقد نصت على هذه الحالة المادة (١٠٤) من القانون المدني بقولها «إذا كان الشخص أصم، أبكم، أو أعمى أصم، أو أعمى أبكم وتعذر عليه بسبب ذلك التعبير عن إرادته، جاز للمحكمة أن تنصب عليه وصياً وتحدد تصرفات هذا الوصي»[٤٩]، وهناك حالات قد تطرأ فلا تؤثر في تمييز الإنسان ولا في قدرته على التعبير عن إرادته، ولكنها تمنعه مادياً عن إدارة شؤونه، فتنصب له المحكمة قيماً وهذه الحالات هي حالة الغائب غيبة منقطعة، وحالة المحكوم عليه بعقوبة جنائية[٥٠].

المبحث الثالث
تصرفات فاقدي الأهلية

المطلب الأول- الصغر:

قبل أن نتكلم عن حكم تصرفات الصغير، فالواجب علينا إن نعرف الأدوار التي يمر بها الصغير ثم معرفة حكم التصرف لكل دور، فالصغير يمر بدورين هما:

الدور الأول: دور ما قبل التمييز

ويبدأ من ولادة الطفل ويستمر حتى السابعة من عمره، وان سبب الوقوف على السن السابعة باعتبارها مرحلة التمييز اعتماداً على الأحاديث النبوية التي تتضمن التأكيد على هذه السنة ومن هذه الأحاديث قوله ﷺ «**مُروا صبيانكم بالصلاة لسبع سنين واضربوهم عليها لعشر سنين وفرقوا بينهم بالمضاجع**»[٥١] ولذلك فقد حدد القانون المدني العراقي سنن التمييز بسبع سنوات كما جاء في الفقرة (٢) من المادة (٩٧)[٥٢]، ويكون الصبي في هذا الدور غير مميز (عديم الأهلية) وذلك لقصور عقله عن فهم خطاب الشارع وضعف بنيته، فيكون غير مكلف بأداء شيء بنفسه، وليس له حق التصرف في ماله[٥٣]، وهذا ما اعتمد عليه القانون حيث جاءت المادة (٩٦) من القانون المدني في ما نصه «تصرفات الصغير غير المميز باطلة وان أذن له وليه»[٥٤].

الدور الثاني: من سن التمييز إلى البلوغ

ويبدأ بتجاوز سن التمييز ويستمر حتى البلوغ أي الإدراك، وللبلوغ علامات منها الاحتلام عند الذكر والحيض للأنثى، وهذه العلامات لا يمكن تحديدها بسن معين مما نتج عن ذلك خلاف بين الفقهاء في تحديد البلوغ بالسنين للذكر والأنثى، فذهب الجمهور إلى اعتبار سن الخامسة عشرة هو سن البلوغ[٥٥] أما الحنفية فقالوا بعدم تحققه إلا ببلوغ الثامنة عشرة من عمر الذكر، والسابعة عشرة من عمر الأنثى[٥٦]، وقد حدد القانون المدني العراقي سن الرشد بثمانية عشرة سنة كما جاء في المادة (١٠٦) ما نصه «سن الرشد هي ثمانية عشرة سنة كاملة»[٥٧]، أما تصرفاته خلال هذا الدور فتنقسم إلى ثلاثة أقسام هي:

أ. تصرفات تصح منه دون توقف على إجازة الولي أو الوصي كقبول الهبة والصدقة والوصية فإنها تنعقد صحيحة نافذة لأنها عقود نافعة نفعاً محضاً[٥٨].

ب. تصرفات لا تصح منه ولا من وليه أو وصيه، كأن يهب ماله لغيره أو يطلق زوجته أو يقرض أمواله لغيره، فأن هذه التصرفات تكون باطلة وسبب ذلك أنها تخرج أموال الصبي من يده من غير عوض مقابل ذلك، أما بالنسبة لعدم صحتها من وليه أو وصيه؛ لأن الغرض من الولاية أو الوصاية على أموال الصبي في هذا السن الرعاية والمحافظة عليها[٥٩].

ج. تصرفات موقوفة على إجازة الولي أو الوصي وذلك إذا قام الصبي بتصرف متردد بين كونه نافعاً وبين كونه ضاراً، ومن أمثلة ذلك بيع الصبي وإجارته ونكاحه وبقية المعاملات التي تتحمل الربح والخسارة والتي إذا باشرها الصبي وقعت صحيحة باعتبار تمتعه بأصل أهلية الأداء إلا أنها تكون موقوفة على إجازة الولي أو الوصي فأن أجازها فأنها تكون نافذة وهذا ما ذهب إليه الحنفية والمالكية والحنابلة[٦٠]، وخالفهم الشافعية بقولهم لا ينعقد بيع الصبي وشراؤه ونكاحه وسائر تصرفاته لأن العقد عندهم إما صحيح أو باطل أما العقود الموقوفة فلا صحة لها عندهم[٦١].

فبالنسبة للعقود المالية فأن القانون العراقي قد وافق ما قرره الفقهاء في تصرفات الصغير المميز كما جاء في الفقرة (١) من المادة (٩٧) من القانون المدني العراقي والتي تنص «يعتبر تصرف الصغير المميز إذا كان في حقه نفعاً محضاً وإن لم يأذن به الولي ولم يجزه، ولا يعتبر تصرفه الذي هو في حقه ضرر محض وان أذن بذلك وليه أو أجازه أما التصرفات الدائرة في ذاتها بين النفع والضرر فتعقد موقوفة على إجازة الولي في الحدود التي يجوز فيها لهذا التصرف ابتداءً»[٦٢].

أما بالنسبة للأحوال الشخصية فيما يخص **نكاح الصغير** فقد وافق قانون الأحوال الشخصية العراقي ما قرره الفقهاء، فقد جاءت فقرة (١) من المادة (٧) ما نصه: «يشترط في تمام أهلية الزواج العقل وإكمال الثامنة عشرة»[٦٣] ولكن جرى التعديل عليه بموجب المادة (١) من التعديل رقم (٢١) لسنة ١٩٧٧ حيث راعى الأوضاع الاجتماعية في العراق وخصوصاً خارج المدن الأصلية حيث الزواج يكون غالباً قبل هذا السن فأجاز لمن أكمل الخامسة عشرة من العمر الزواج بموافقة وليه وإذن من القاضي[٦٤].

أما فيما يتعلق **بطلاق** الصغير، فذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية إلى عدم صحة طلاقه ولو كان مراهقاً وان كان عاقلاً[٦٥] وخالفهم الحنابلة في

هذا الأمر فذهبوا إلى جواز طلاق الصبي المميز دون عشر سنيين إذا كان عاقلاً مختاراً[٦٦]. أما بالنسبة لقانون الأحوال الشخصية العراقي فعند مراجعتي لمواده وفقراته لم أجد الصغير ضمن الذين لا يقع طلاقهم كما جاء في الفقرتين (١) و(٢) من المادة (٣٥)[٦٧].

المطلب الثاني- الجنون وهو على نوعين:

١. **الجنون الأصلي:** وهو ان يولد الإنسان فاقد العقل فلا يصلح لقبول ما اعد لقبوله من العقل[٦٨]، ويسمى المطبق وهو متصل بزمان الصبا بأن يجن الإنسان صغيراً ويبلغ مجنوناً وهذا فاقد الأهلية[٦٩].

٢. **الجنون العارض:** وهو ان يبلغ الإنسان سليم العقل كامل الفهم ثم يطرأ له الجنون[٧٠] ويسمى غير المطبق أو المنقطع وهو الذي تتخلله فترات إفاقة والأصل في هذا النوع فقدان الأهلية إلا في فترات الإفاقة فيتمتع بأهلية كاملة[٧١]. ويتكون هذا المطلب من مسألتين:

المسألة الأولى: تصرفات المجنون في العقود المالية

إن الجنون يؤدي إلى فقدان التمييز لدى الشخص، ولما كان التمييز احد العوامل التي ترتكز عليها الأهلية كان الجنون سبباً لفقدان هذه الأهلية في حق الشخص المجنون لذا لا يعتد بتصرفاته لبطلانها ولا يؤاخذ على عباراته ولا يترتب عليها أي أثر من الآثار الشرعية المترتبة على عبارات العاقل المميز ولا يقام عليه حد ولا يؤاخذ بإقرار، شأنه في هذه التصرفات شأن الصبي غير المميز[٧٢]، وعلى هذا أجمع فقهاء الشريعة الإسلامية على أن تصرفات المجنون المطبق تعد باطلة بطلان مطلقاً أياً كانت[٧٣]، ولا يعتد بشيء منها إن قام بها؛ لأن صحة العبارة بالتمييز وهو فاقده[٧٤].

وبذلك لا تصح عقوده أياً كانت سواء كانت عقود بيع أو شراء[٧٥]، فلا يعتد بشيء من التصرفات المالية ويحجر عليه فأن أفاق جاز أمره في ماله[٧٦].

أما بالنسبة للقانون العراقي فقد جاءت المادة (١٠٨) من القانون المدني العراقي موافقة لرأي الشرع فقد نصت «المجنون المطبق في حكم الصغير غير المميز أما المجنون

غير المطبق فتصرفاته في حالة إفاقته كتصرفات العاقل»[٧٧]، لذا فأن أعماله القانونية تقع باطلة بطلاناً مطلقاً لانعدام الإرادة[٧٨].

المسألة الثانية: تصرفات المجنون في عقود الأحوال الشخصية (زواجه وطلاقه)

ذكرنا إن الجنون ليس له تأثير على أهلية الوجوب أصلا ولكنه يزيل أهلية الأداء ويجعلها معدومة وهو يشبه أول أحوال الصبا وحكمه حكم الصبي غير المميز[٧٩] إلا أن الفقهاء يرون صحة زواج المجنون إذا كانت فيه لهفة لذلك إلا انه لا ينفذ إلا بإجازة الولي ولا يجوز تزويجه بأكثر من مهر المثل[٨٠].

أما الطلاق فقد اجمع الفقهاء على انه لا طلاق للمجنون[٨١] لحديث الرسول« ﷺ**كل طلاق جائز إلا طلاق المغلوب على عقله**»[٨٢].

أما بالنسبة للقانون العراقي فقد جاءت الفقرة (٢) من المادة (٧) من قانون الأحوال الشخصية مطابقةً لما أجمع عليه الفقهاء في نكاح المجنون فنصت «للقاضي إن يأذن بزواج أحد الزوجين المريض عقلياً أو ثبت بتقرير طبي أن زواجه لا يضر بالمجتمع وأنه في مصلحته الشخصية إذا قبل الزوج الآخر بالزواج قبولاً صريحاً»[٨٣]، وكذلك الطلاق فقد جاءت الفقرة (١) من المادة (٣٥) من قانون الأحوال الشخصية مطابقةً لرأي الفقهاء فنصت «لا يقع طلاق الأشخاص الآتي بيانهم: السكران والمجنون والمعتوه والمكره ومن فقد التمييز من غضب أو مصيبة مفاجئة أو كبر أو مرض»[٨٤].

المطلب الثالث- المعتوه:

يتكون هذا المطلب من مسألتين:

المسألة الأولى: تصرفات المعتوه في العقود المالية

اعتبر علماء الأصول تصرفات المعتوه كتصرفات الصبي المميز سواء أكانت هذه التصرفات قوليه أو فعلية وبذلك اثبتوا له أهلية وجوب وأهلية أداء ناقصتين ويترتب على ذلك أن تصرفاته القولية النافعة له نفعاً محضاً كقبول الهبة تصح من غير توقف على إجازة الولي، أما التصرفات الضارة ضرراً محضاً كهبة ماله لغيره أو عتقه لعبده لا تصح منه ولا من وليه، أما التصرفات الدائرة بين النفع والضرر كبيعه وشراءه وإجارته فتكون موقوفة على

إذن الولي وإجازته[٨٥]، أما بالنسبة للقانون فقد وافق القانون العراقي ما قرره الفقهاء فقد جاءت المادة (١٠٧) من القانون المدني العراقي ما نصه «المعتوه هو في حكم الصغير المميز»[٨٦].

المسألة الثانية: تصرفات المعتوه في عقود الأحوال الشخصية

بما أن العارض يثبت للمعتوه أهلية أداء ناقصة فقد أجمع الفقهاء على أنه ليس للمعتوه حق في تزويج نفسه، وكذلك الأمر بالنسبة لطلاقه فأنه غير واقع ولا يصح منه إلا في حالة إفاقته[٨٧] وكذلك ظهاره وخلعه[٨٨] أما بالنسبة للقانون فقد وافق القانون العراقي ما جاءت به الشريعة الإسلامية[٨٩] بالنسبة للنكاح فقد جاءت الفقرة (٢) من المادة (٧) من قانون الأحوال الشخصية موافقة لرأي الفقهاء، أما الطلاق فقد جاءت الفقرة (١) من المادة (٣٥) من قانون الأحوال الشخصية موافقة لرأي الفقهاء أيضاً[٩٠].

المطلب الرابع- النائم:

ويتكون هذا المطلب من مسألتين:

المسألة الأولى: تصرفات النائم في العقود المالية

ذهب الأصوليون إلى انعدام أهلية النائم لأن القوى العقلية تكون معطلة حالة النوم[٩١] وعلى هذا فلا يُعتدّ بألفاظه وتبطل عقوده التي أجراها حالة نومه أياً كانت لانتفاء الإرادة والاختيار حال النوم[٩٢]، والإرادة والرضا شرط صحة من شروط العقد والنائم لا يملك شيئاً منها[٩٣] وقد وافق القانون العراقي ما جاءت به الشريعة الإسلامية من هذه الضوابط وان لم يذكر النوم باعتباره عارضاً من عوارض الأهلية أو عيباً من عيوب الرضا في البيع إلا أن التراضي هو ركن من أركان عقد البيع فأنه يشترط أن تكون إرادة كل من الطرفين قد قصد جدياً إحداث الأثر القانوني[٩٤].

المسألة الثانية: تصرفات النائم في عقود الأحوال الشخصية

إن النوم يؤدي إلى إبطال الإرادة والاختيار وإن عبارات النائم وأقواله لا تصح فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والطلاق والنكاح كما أن عباراته وأقواله لا توصف بالخبر

والإنشاء والصدق والكذب[٩٥] وقد جاء في القانون ما وافق الشريعة الإسلامية وهو عدم إيقاع طلاق النائم حيث اعتبره من فاقدي التمييز في نص الفقرة (١) من المادة (٣٥) من قانون الأحوال الشخصية رقم ١٨٨ لسنة ١٩٥٩[٩٦].

المطلب الخامس- المغمى عليه:

تصرفات المغمى عليه:

اجمع فقهاء الشريعة الإسلامية على أن تصرفات المغمى عليه يمكن إن تنطبق عليها تصرفات النائم التي سبق إن ذكرناها في موضوع تصرفات النائم، وبما إن تصرفات النائم ليست معتبرة شرعاً فكذلك تصرفات المغمى عليه وعلى هذا فلا يصح بيعه ولا شراؤه ولا طلاقه ولا زواجه، وذلك لانعدام القصد والاختيار لديه[٩٧]. أما بالنسبة للقانون العراقي فيما يخص العقود المالية فهو مؤاخذ عليها مؤاخذة مالية إذ يلزمه الضمان المالي إذا أتلف مال غيره[٩٨].

أما فيما يخص عقود الأحوال الشخصية فقد أخذ القانون العراقي برأي الفقهاء فقد نصت الفقرة (١) المادة (٣٥) من قانون الأحوال الشخصية رقم ١٨٨ لسنة ١٩٥٩ على عدم وقوع طلاقه باعتباره من فاقدي التمييز[٩٩].

المطلب السادس- السفيه:

ويتكون هذا المطلب من مسألتين:

المسألة الأولى: تصرفات السفيه في العقود المالية

ذكرنا في مبحث سابق اختلاف الفقهاء في أهلية السفيه فأتفق جمهور الفقهاء على انعدام أهلية السفيه والحجر عليه لسفهه وخالف أبو حنيفة رحمه الله الجمهور في أهلية السفيه والحجر عليه ووافقه في ذلك الظاهرية والزيدية، وحجته أن الحجر تصرف على النفس وإهدار لآدمية السفيه والنفس أعظم خطراً من المال[١٠٠]، ورد الجمهور على احتجاج أبي حنيفة بأن المجنون محجور عليه ومع هذا يبقى إنسانا كامل الأهلية ولم يلحقه الحجر بالبهائم فكذا السفيه[١٠١]، وأختلف الجمهور في بيع السفيه وشرائه فذهب الصاحبان إلى إن السفيه المحجور عليه إذا باع أو اشترى شيئاً لا ينفذ بيعه وشراؤه، لأن فائدة الحجر عدم

النفاذ، ولأنه محجور في تصرفاته المالية، فينظر إلى رأي الحاكم فأن رأى فيه مصلحة له أجازه وإن لم ير فيه مصلحة له لم يجزه لان الحجر على السفيه لمعنى النظر له[١٠٢]، ووافقهم في ذلك المالكية[١٠٣]، وقد ذهب الإمام مالك إلى عدم جواز بيع وشراء السفيه ولو كان بأذن الولي[١٠٤] ووافقه في ذلك الشافعية في قول لهم ووجه قولهم أن تصحيح ذلك يؤدي إلى إبطال معنى الحجر ولأنهما- أي البيع والشراء- إتلاف أو مظنة إتلاف[١٠٥] وهناك قول أخر للشافعية هو انه يجوز بيع وشراء السفيه بشرط إن يقدر الولي العوض، كأن يقول له: اشتر بكذا من الثمن أو بع بكذا، وجاز ذلك لأنه عقد معاوضة تملكه بالإذن كالنكاح[١٠٦].

وبرأي الجمهور اخذ القانون المدني العراقي فاعتبر السفيه في حكم الصغير المميز فقد ذكرت الفقرة (١) من المادة (١٠٩) «السفيه المحجور هو في المعاملات كالصغير المميز، ولكن ولي السفيه المحكمة أو وصيها فقط وليس لأبيه وجده ووصيهما حق الولاية عليه أما تصرفات السفيه التي وقعت قبل الحجر عليه فهي كتصرفات غير المحجور إلا إذا كان التصرف وقع غشاً بطريق التواطؤ مع من تصرف له السفيه توقعاً للحجر»[١٠٧].

المسألة الثانية: تصرفات السفيه في عقود الأحوال الشخصية

ذكرنا في مسألة تصرفات السفيه في العقود المالية أن أبا حنيفة قد أجاز له التصرف في أمواله باعتبار السفه لا يؤثر على أهلية السفيه، وذكرنا أن الجمهور اعتبر السفيه فاقداً لأهلية الأداء فلا يجوز للسفيه التصرف بأمواله إلا بأذن الولي، أما هنا في التصرفات المتعلقة بزواجه، وطلاقه، وخلعه.

فبالنسبة **للزواج** ذهب الصاحبان إلى أن نكاح السفيه جائز، فأن سمّى لها مهراً جاز منه مقدار مهر المثل وبطل الزائد، لأن الزائد تبرع والسفيه ليس من أهل التبرع، وقد جوزوا نكاحه لأنه من حوائجه الأصلية[١٠٨] ووافق الشافعية في قول لهم هذا الرأي عند امتناع الولي من تزويجه[١٠٩] ووافقهم في ذلك الحنابلة فقالوا بجوازه إذا كان السفيه محتاجاً إلى النكاح لأنها مصلحة محضة سواء احتاجه لمتعة أو لخدمة، ويتقيد السفيه بمهر المثل ويبطل الزائد عليه لأنه تبرع وهو ليس من أهل التبرع، أما إذا كان غير محتاج إليه فانه لا يصح نكاحه إلا بأذن وليه لأنه تصرف يجب به المال فلا يصح بغير أذن وليه

كالشراء[١١٠]. أما المالكية فذهبوا إلى عدم صحة زواج السفيه المحجور عليه إلا بأذن وليه[١١١] ووافقهم في ذلك الشافعية في قول أخر لهم[١١٢].

أما بالنسبة **للطلاق والخلع** فقد أجمع الفقهاء على صحة وقوع طلاق السفيه وخلعه لان الحجر وضع لحفظ المال والطلاق لا يضيع المال، بل يوفر عليه، وإذا طلقها قبل الدخول وجب نصف المهر المسمى[١١٣]. أما بالنسبة للقانون العراقي فلم أجد في قانون الأحوال الشخصية مادة تخص زواج السفيه وطلاقه.

المطلب السابع- ذو الغفلة:

تصرفات ذي الغفلة

ذو الغفلة له شبه بالسفيه مع اختلاف معه، أما الشبه فمن جهة تبديد المال وضياعه، وأما الاختلاف فهو أن ذا الغفلة لا يقصد تبديد ماله وإنما يقع ذلك منه لفساد رأيه وضعف عقله، أما السفيه فهو يقصد تبديد ماله لسوء اختياره وعدم تبصره بالعواقب[١١٤]، ونتيجة لهذا المفهوم اختلف الفقهاء، في تصرفات ذي الغفلة فذهب الجمهور إلى اعتباره كالسفيه في التصرفات بما يترتب عليه من حجر وغيره وهو على هذا كالصغير المميز لأن حكم السفيه حكم الصغير المميز[١١٥]. أما القانون العراقي فقد اخذ المشرع العراقي على أن ذي الغفلة حكمه حكم السفيه تحجر عليه المحكمة وان حكم تصرفات السفيه حكم تصرفات الصبي غير المميز كما جاء في المادتين (١١٠ و٩٥)[١١٦].

المطلب الثامن- السكران:

يتكون هذا المطلب من مسألتين:

المسألة الأولى: تصرفات السكران في العقود المالية

ذكرنا في مبحث **عوارض الأهلية** أن السُكر نوعان، الأول سُكر بطريق غير محظور وهذا لا خلاف بين العلماء على عدم صحة بيعه وشرائه، والثاني سُكر بطريق محظور وقد اختلف الفقهاء في بيعه، فذهب بعضهم إلى صحة بيعه زجراً له لكونه ارتكب محرما مع علمه به وهذا قول الحنفية وأصح الروايتين عن المالكية والشافعية[١١٧]، وذهب بعض الشافعية إلى صحة ما عليه دون ماله أي انه تصح عقوده التي تضره ولا تصح التي

تنفعه، وعلى هذا يصح بيعه وهبته دون إيهابه وتصح ردته دون إسلامه ذلك لزجره وردعه[١١٨]، وذهب الحنابلة والظاهرية والأمامية والرواية الثانية للمالكية والشافعية إلى عدم صحة بيع السكران مطلقاً[١١٩]. ومن خلال مراجعتي لكتب القانون العراقي لم أجد أن السكر عارض من عوارض الأهلية في العقود المالية مما يدل على إن القانون المدني العراقي لا يعدّ للسكر تأثير على إبرام العقود المالية.

المسألة الثانية: تصرفات السكران في عقود الأحوال الشخصية

أجمع الفقهاء على عدم وقوع الطلاق للسكران بطريق غير محرم لعدم اللذة فيه فلا يقع لعدم الإدراك أو الوعي[١٢٠] أما السكران بطريق محرم فذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة بصحة طلاقه[١٢١]، وخالف في ذلك الظاهرية قالوا بعدم وقوع طلاق السكران[١٢٢].

ولم يوافق قانون الأحوال الشخصية العراقي رأي الجمهور فذهب الى عدم وقوع طلاق السكران مطلقا كما جاءت الفقرة (١) من المادة (٣٥) من قانون الأحوال الشخصية التي نصت «لا يقع طلاق الأشخاص السكران والمجنون والمعتوه والمكره ومن فاقد التمييز من غضب أو مصيبة مفاجئة أو كبر أو مرض»[١٢٣].

المطلب التاسع- الإكراه:

المسألة الأولى: تصرفات المكره في العقود المالية

اتفق فقهاء الشريعة الإسلامية على اعتبار الإكراه عارضاً ومؤثراً في التصرفات القولية للمكلف، لكنهم اختلفوا في مسألة تقسيمه وأثر ذلك على العقود، فذهب فقهاء المذهب الحنفي إلى تقسيم الإكراه إلى نوعين:

١. الإكراه التام (الملجئ): وهو ما كان التهديد فيه بالقتل أو بإتلاف عضو أو الضرب المبرح أو حبسه لمدة طويلة سواء في ذلك إذا وقع الأذى على نفسه أو على من يحرص عليه وهذا النوع من الإكراه يعدم الرضا ويفسد الاختيار.

٢. الإكراه الناقص (غير الملجئ): وهو ما كانت الوسيلة المستعملة به لا تؤدي إلا إلى الم بسيط كالضرب غير المتلف أو يكون بالتهديد بالحبس، وهذا النوع من الإكراه يعدم

الرضا، لكنه لا يفسد الاختيار، وهو يختلف باختلاف الناس[١٢٤]. وقد اخذ القانون المدني العراقي بهذا التقسيم للإكراه، فنصت (الفقرة ٢) من (المادة ١١٢) على انه «يكون الإكراه ملجأً إذا كان تهديداً بخطر جسيم محدق كإتلاف نفس أو عضو أو ضرب مبرح أو إيذاء شديد أو إتلاف خطير في المال، ويكون غير ملجئ إذا كان تهديداً بما هو دون ذلك كالحبس والضرب على حسب أحوال الناس»[١٢٥].

وقد اختلف فقهاء المذهب الحنفي في أثر الإكراه، فذهب أبو حنيفة إلى انه يفسد العقد وذهب زفر إلى انه يجعل العقد غير نافذ، أي موقوفاً لا ينفذ في حق من تقرر الوقف لمصلحته إلا إذا أجازه[١٢٦].

ولم تأخذ بقية المذاهب بهذا التفصيل في نوعي الإكراه وحكمه بل ذهبوا إلى إن سائر التصرفات القولية المحمول عليها بالإكراه باطلة ولم يميزوا بين الإكراه الملجئ والإكراه غير الملجئ[١٢٧] أما بالنسبة للقانون فليس هناك أهمية عملية للتمييز بين الإكراه الملجئ وغير الملجئ فالأثر الذي يترتب على الإكراه واحد لذلك نرى إن المشرع لم يكن موفقاً في تمييزه الإكراه الملجئ من غير الملجئ، فهو لم يذكر فرقاً في الأثر الذي يترتب على كل منهما، وبناءاً عليه يكون العقد موقوفاً ملجئًا كان الإكراه أو غير ملجئ[١٢٨] فقد نصت (المادة ١١٥) من القانون المدني العراقي على انه «من أكره إكراهاً معتبراً بأحد نوعي الإكراه على إبرام عقد لا ينفذ عقده»[١٢٩] وبناءاً عليه يكون العقد موقوفاً، ملجأًً كان الإكراه أو غير ملجئ، فإذا اكره احد المتعاقدين إكراها معتبراً بأحد نوعي الإكراه على إبرام عقد البيع فأن العقد المذكور يكون موقوفاً على إجازة الطرف الذي كان تحت تأثير الإكراه، فيجوز لذلك الطرف إن يجيز البيع أو ينفيه خلال مدة ثلاثة أشهر تبدأ بالسريان من التاريخ الذي يرتفع فيه الإكراه، فإذا انتهت تلك المدة دون إن يصدر من المتعاقد ما يدل على النقض فأن العقد يعتبر نافذاً من تاريخ إبرامه[١٣٠].

المسألة الثانية: تصرفات المكره في عقود الأحوال الشخصية

ذهب جمهور الفقهاء من الشافعية والمالكية والحنابلة إلى عدم وقوع طلاق المكره[١٣١] وخالف في ذلك فقهاء الحنفية فقالوا بوقوع طلاق المكره[١٣٢] أما بالنسبة لقانون الأحوال الشخصية فأخذ برأي الجمهور بعدم اعتبار طلاق المكره فقد نصت الفقرة (١) من المادة (٣٥) «لا يقع طلاق الأشخاص آلاتي بيانهم: السكران والمجنون والمعتوه والمكره ومن كان فاقد التمييز من غضب أو مصيبة مفاجئة أو كبر أو مرض»[١٣٣].

المطلب العاشر- مرض الموت:

يتكون هذا المطلب من مسألتين:

المسألة الأولى: تصرفات المريض (مرض الموت) في العقود المالية

اختلف الفقهاء في مدى اثر المرض على تصرفات المريض مرض الموت القولية اختلافاً واسعاً يطول به المقام وسأتطرق إلى بعض التصرفات بصورة مختصرة، فللمريض مرض الموت نوعان من التصرفات:

١. تصرفات المريض المتعلقة بحاجاته الضرورية، كأن ينفق من ماله على عياله ونفسه كأن يصرفها في نفقات علاجه من مرضه وأثمان أدويته فيجوز أن يبيع من ماله في سبيل صحته ويعتبر تصرفه على هذا الوجه صحيحاً نافذاً[١٣٤].

٢. تصرفات المريض المتعلقة بحقوق الغير- كالورثة والغرباء- كالعتق والهبة المقبوضة والصدقة والوقف والمحاباة (بأن يبيع احد الورثة شيئاً بأقل من قيمته للإبراء من الدين) فإذا كانت هذه التبرعات لغير الوارث فأنها تكون نافذة وتخرج من ثلث أمواله[١٣٥]، أما إذا كانت هذه التبرعات أكثر من ثلث ماله، فانه يستحق الثلث وما زاد على الثلث يكون موقوفاً على إجازة الورثة، فأن أجازوه نفذ وان لم يجيزوه بطل في الزائد فقط[١٣٦] وإذا كانت التبرعات لوارث فإنها تكون موقوفة على إجازة بقية الورثة سواء كانت بقدر ثلث ماله أو اقل أو أكثر فأن أجازوها نفذت وان لم يجيزوها بطلت[١٣٧]. أما بالنسبة للقانون المدني العراقي فقد اعد البيع وبشكل عام كل تصرف ناقل للملكية يصدر من شخص في مرض موته ويقصد به التبرع أو المحاباة، تصرفاً خاضعاً لأحكام الوصية، سواء كان التصرف لوارث أو غير وارث كما نصت الفقرة (١) من المادة (١١٠٩)، علماً بان الوصية للوارث وغير الوارث جائزة في ثلث التركة، أما ما زاد على الثلث فيكون موقوفاً

على إجازة الورثة كما نصت الفقرة (٢) من المادة (١١٠٨)، فلو باع المريض (مرض الموت) العين العائدة له دون أن يقصد استيفاء الثمن أصلا من المشتري، فأن تصرفه هذا يخضع لأحكام الوصية حتى وان سمى العقد بيعاً[١٣٨].

المسألة الثانية: تصرفات المريض (مرض الموت) في عقود الأحوال الشخصية

نكاحه:

المريض مرض الموت تصرفاته حال حياته صحيحة نافذة وذلك لصدورها من ذي أهلية كاملة فيصح نكاحه ولا فرق بين نكاحه في حال المرض عنه في حال الصحة فيجوز للرجل المريض أن ينكح المرأة المريضة والصحيحة، ويجوز للمريضة أن تنكح الصحيح والمريض وبهذا قال الحنفية والشافعية والحنابلة والظاهرية، وقول للمالكية[١٣٩] أما أشهر أقوال المالكية فهو أن النكاح حالة المرض من الأنكحة المحرمة تحريماً مؤقتاً فلا يجوز للرجل أن يتزوج المريضة حال مرضها، وكذا لا يجوز للمريض أن يتزوج حال مرضه[١٤٠].

طلاقه:

أما طلاقه فإذا وصل المريض إلى حالة يغلب عليه الموت ولا يرجى منه الشفاء أو تحقق موته ولو لم يكن مريضاً كأن يحكم عليه بالإعدام[١٤١]، فإذا طلق زوجته وهو على هذه الحالة فلابد من أن يكون هذا الطلاق إما بائناً أو رجعياً لأن طلاقه واقع ولا فرق بينه وبين الصحيح خصوصاً إذا كان يعي ما يقول[١٤٢] وتستحق المطلقة بالطلاق الرجعي ميراث الزوج إذا مات في العدة وهذا باتفاق الفقهاء[١٤٣]، إلا أنهم اختلفوا إذا انقضت العدة أو كان الطلاق بائناً فهل تستحق الميراث أم لا، فذهب ابن حزم، وأحد قولي الشافعي إلى عدم استحقاقها للميراث مطلقاً لان الطلاق واقع[١٤٤]، وذهب الأمام مالك والإمام احمد والحنفية والشافعي في القديم إلى استحقاقها للميراث مطلقاً سواء مات في العدة أو بعد انقضائها[١٤٥]، وفي قول أخر لهم ذهب الإمام أبو حنفية رحمه الله ورواية عن الإمام احمد ورأي للشافعي إلى استحقاقها للميراث في حالة موته أثناء عدتها[١٤٦]، وذهب الإمام أبو حنفية في رأي أخر ووافقه الشافعي وأشهر الأقوال عن الإمام احمد هو أنها ترثه ما لم تتزوج ولو انتهت عدتها[١٤٧] ووافق الشيعة هذا الرأي إلا أنهم جعلوا أقصى مدة الاستحقاق سنة إلا إذا تزوجت[١٤٨].

أما قانون الأحوال الشخصية العراقي فقد خالف رأي فقهاء الشريعة الإسلامية فذهب إلى إن طلاق المريض مرض الموت لا يقع مطلقاً، وقد قاس القانون على طلاق المكره ولا علاقة له بالمرض لأنه وقع من كامل الأهلية عاقل مختار(١٤٩)، فقد نصت الفقرة (٢) من المادة (٣٥) من قانون الأحوال الشخصية على ما يأتي «لا يقع طلاق الأشخاص إلا في بيانهم: المريض مرض الموت أو في حالة يغلب في مثلها الهلاك إذا مات في ذلك المرض أو تلك وترثه زوجته»(١٥٠).

والقانون بهذا النص كما يقول د.احمد الكبيسي: «قد خلط بين الحالتين فمنع من اعتبار الطلاق وأعطى الحق للزوجة في الميراث وكان الأولى به أن يأخذ بما قرره فقهاء الأمة الذين استندوا في رأيهم على ما قررته الشريعة الغراء»(١٥١).

النتائج

لعل خير ما نتمم به هذا البحث خُلاصة نوجز فيها أهم نتائجه، وعلى النحو التالي:

١. أهلية التعاقد مركّب إضافي مكوّن من جزئيتين (أهلية) (العقد) فعند جمعها ومعرفة المضاف والمضاف إليه فإنها تعني صلاحية الإنسان لممارسة العقود سواء أكانت هذه العقود مالية أو أحوالاً شخصية.
٢. اتفق فقهاء الشريعة الإسلامية مع فقهاء القانون الوضعي في تقسيم الأهلية إلى نوعين:
أ. أهلية وجوب وتعني صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له وتجب عليه واجبات.
ب. أهلية أداء وتعني صلاحية الإنسان لصدور الفعل عنه على وجه يعتد به شرعاً وأهلية الأداء هي التي يتعلق بها موضوع دراستنا والذي على أساسه قسمت العقود إلى عقود نافعة وعقود ضارة وعقود دائرة بين النفع والضرر.
٣. اختلف فقهاء الشريعة الإسلامية مع فقهاء القانون الوضعي في بيان ماهية وأعداد العوامل التي تتأثر بها الأهلية والتي يسميها فقهاء الشريعة عوارض الأهلية وعرفوها بأنها أمور لاصقة بالإنسان تؤثر في صلاحيته لمباشرة التصرفات.
٤. فبالنسبة لفقهاء الشريعة الإسلامية فقد قسموا العوارض إلى نوعين:

أ. عوارض سماوية وهي الجنون والعته والنسيان والنوم والإغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت.

ب. عوارض مكتسبة وهي من جهة السكر والهزل والخطأ والسفر والغفلة والإكراه.

٥. أما بالنسبة لفقهاء القانون الوضعي فقد قسموا العوامل التي تتأثر بها الأهلية إلى قسمين:

أ. عامل السن (الصغر).

ب. عوامل الجنون والسفه والغفلة والعته وأسموها بعوارض الأهلية.

٦. اختلف فقهاء القانون الوضعي مع فقهاء الشريعة الإسلامية في اعتبار الصغر عارضاً فاعتبروه عاملاً مؤثراً بالأهلية وكذلك اعتبار الإكراه والغلط عارضاً من عوارض الأهلية وإنما اعتبروهما عيباً من عيوب الرضا.

٧. اتفق فقهاء القانون الوضعي مع فقهاء الشريعة الإسلامية في حكم تصرفات الصغير والمجنون والنائم والمعتوه وذي الغفلة في العقود المالية والأحوال الشخصية.

٨. اختلف فقهاء القانون الوضعي مع فقهاء الشريعة الإسلامية في حكم طلاق السكران والمريض مرض الموت.

هوامش البحث

(١) ينظر المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، مطبعة مصر، القاهرة، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م، ١/٣١.

(٢) ينظر مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٧٩م، ص٣١.

(٣) كشف الأسرار على أصول البزدوي، عبد العزيز بن احمد البخاري، دار الكتاب العربي، لبنان، ٤/٢٦٢.

(٤) محاضرات في القانون المدني العراقي، د.حسن الذنون، القاهرة، دار الطباعة، ١٩٥٦م، ص٣٤.

(٥) الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق إبراهيم موسى الشاطبي، مطبعة الرحمانية، مصر، ١/١٠٣.

(٦) ينظر الوجيز في أصول الفقه، أ.د.وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق- سوريا، ص١٥٧.

(٧) محاضرات في القانون المدني العراقي، حسن الذنون، ص٣٤.

(٨) الموجز في شرح القانون المدني- مصادر الالتزام، د.عبد المجيد الحكيم، المكتبة القانونية، بغداد، ٢٠٠٧م، ص١١٤.

(٩) الوسيط في شرح القانون المدني الجديد- مصادر الالتزام، د.عبد الرزاق احمد السنهوري، دار النشر للجامعات المصرية، ١٩٥٢م، ص٢٦٧.

(١٠) ينظر كشف الأسرار على أصول البزدوي، ١٣٥٧/٤-١٣٨٢.

(١١) ينظر التلويح في شرح حقائق التنقيح في أصول الفقه، سعد الدين مسعود بن عمر التفتزاني الشافعي، مطبعة علي صبيح، ١٩٢٧م، ١٦١/٢، أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، دار القلم، الكويت، ط٩، ١٣٩٠هـ، ص١٣٦.

(١٢) موجز في شرح القانون المدني، د.عبد المجيد الحكيم، ص١١٧.

(١٣) ينظر، التلويح في شرح حقائق التنقيح، ١٦١/٢-١٦٢، أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص١٤٣-١٤٥، الوجيز، الزحيلي، ص١٠٥.

(١٤) ينظر محيط المحيط، بطرس البستاني، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٧م، (مادة عقد) ص٦١٨، تاج العروس من جواهر القاموس، السيد محمد مرتضى الزبيدي، تحقيق د.عبد العزيز، مكتبة الحياة، بيروت- لبنان، ٢١٢٦/١.

(١٥) المعجم الوسيط، ٦٢٠/٢.

(١٦) القانون المدني رقم ٤٠ لسنة ١٩٥١ وتعديلاته، صباح صادق الانباري، المكتبة القانونية، بغداد، ط٣، ٢٠٠٠م، (المادة ٧٣) ص٢٩.

(١٧) ينظر الموجز في شرح القانون المدني، د.عبد المجيد الحكيم، ص١١٦.

(١٨) عوارض الأهلية في الشريعة الإسلامية، د.حسين احمد النوري، مطبعة لجنة البيان العربي، ط١، ١٩٥٣م، ص٩٥.

(١٩) الوجيز في أصول الفقه، الزحيلي، ص٥٩.

(٢٠) عوارض الأهلية في الشريعة الإسلامية، د.حسين احمد النوري، ص١٠٢.

(٢١) الموجز في شرح القانون المدني، د.عبد المجيد الحكيم، ص١١٧.

(٢٢) التلويح في شرح حقائق التنقيح، ٢/ ١٦٨.

(٢٣) تيسير التحرير، محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، مطبعة مصطفى الحلبي، ١٣٥٠هـ، ٤٢٠/٢.

(٢٤) ينظر التلويح في شرح حقائق التنقيح، ١٧٧/٢.

(٢٥) ينظر كشف الأسرار، ٩٢٨/٢.

(٢٦) كشف الأسرار، ١٣٩٧/٢.

(٢٧) ينظر مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول، محمد بن فراموز ملا خسرو، الاستانه، ١٣١٢هـ، ص٣٣٠، التلويح في شرح حقائق التنقيح، ١٦٩/٢.

(٢٨) التقرير والتحبير شرح التحرير، محمد بن أمير حاج، مطبعة بولاق الاميرية، القاهرة، ١٣١٦هـ، ١٧٤/٢.

(٢٩) ينظر مرآة الأصول، ص٣٣١.

(٣٠) ينظر تيسير التحرير، ٢/ ٤٢٠، شرح التلويح في شرح التنقيح، ٢/ ١٧٠.

(٣١) ينظر كشف الأسرار، ٤/ ١٤٢٧، المغني أبو محمد عبد الله بن احمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، طبع إدارة المنار بمصر، ط٣، ١٣٦٧هـ، ٦/ ٥٢٤.

(٣٢) ينظر التلويح في شرح حقائق التنقيح، ٦٩/٤، التقرير والتحبير، ٤٥٥/٣.

(٣٣) ينظر الوجيز، ص١١٢، التلويح في شرح التنقيح، ١٧٧/٢.

(٣٤) الوجيز في أصول الفقه، الزحيلي، ص٥٩.

(٣٥) ينظر التلويح في شرح حقائق التنقيح، ١٨٢/٢- ١٨٥، كشف الأسرار، ٧٦/٥-٨٥.

(٣٦) ينظر التلويح في شرح حقائق التنقيح، ١٨٥/٢، كشف الأسرار، ٥/ ١٠٠-١٠٤، التقرير والتحبير، ٤٦٩/٣.

(٣٧) ينظر التلويح في شرح حقائق التنقيح، ١٩٠/٢، كشف الأسرار، ١١٤/٥، التقرير والتحبير، ٤٨٣/٣.

(٣٨) ينظر التلويح في شرح حقائق التنقيح، ١٩٧/٢، كشف الأسرار، ١٥١/٥، التقرير والتحبير، ٤٩٣/٣.

(٣٩) ينظر كشف الأسرار، ١٩٠/٤، التلويح في شرح حقائق التنقيح، ١٩٥/٢، التقرير والتحبير، ٤/٤.

(٤٠) ينظر كشف الأسرار، ١٧٣/٤، التلويح في شرح حقائق التنقيح، ٢٠١/٢، التقرير والتحبير، ٥٠٠/٣.

(٤١) عوارض الأهلية، د.حسين النوري، ص١٩٨.

(٤٢) ينظر التقرير والتحبير، ١٤١/٤، الأشباه والنظائر، جلال الدين السيوطي، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، ١٧٣/١.

(٤٣) الموجز في شرح القانون المدني، د.عبد المجيد الحكيم، ص١١٨.

(٤٤) النظرية العامة للالتزامات، مصادر الالتزام، د.حسين علي الذنون، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٦م، ص٨١.

(٤٥) القانون المدني العراقي، صباح صادق الانباري، ص٣٣.

(٤٦) النظرية العامة للالتزامات، ص٨١.

(٤٧) الموجز في شرح القانون المدني، د.عبد المجيد الحكيم، ص١٢٢.

(٤٨) المجلة الطبعة العثمانية (القسطنطينية)، ١٣٠٥هـ، الباب الأول، ص١٦٠.

(٤٩) القانون المدني، صباح صادق الانباري، ص٣٥.

(٥٠) الموجز في شرح القانون المدني، د.عبد المجيد الحكيم، ص١٣٠.

(٥١) المستدرك على الصحيحين محمد بن عبد الله، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ)، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٠م، ٣١١/١، نيل الاوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، مط المصرية، ط١، ١٣٥٧هـ، ٣٩٨/١.

(٥٢) القانون المدني العراقي، صباح صادق الانباري، ص٣٤، (وسِنّ التمييز سبع سنوات كاملة).

(٥٣) ينظر الأهلية وعوارضها، احمد إبراهيم، مجلة القانون والاقتصاد، السنة الأولى، العدد الأول، ط١، ١٩٥٣م، ص٩٥.

(٥٤) القانون المدني العراقي، صباح صادق الانباري، ص٣٣.

(٥٥) الأشباه والنظائر، ٢٢٣/١.

(٥٦) ينظر الجريمة والعقوبة، محمد أبو زهرة، مطبعة دار الفكر العربي، القاهرة، ص٤٦٣.

(٥٧) القانون المدني العراقي، صباح صادق الانباري، ص٣٥.

(٥٨) ينظر كشف الأسرار، ١٣٩٣/٤.

(٥٩) أصول الفقه، علي بن محمد بن حسين البزدوي، مكتب الصائغ، القاهرة، ١٣٠٧هـ، ص٣٢١.

(٦٠) ينظر المبسوط، محمد بن احمد بن أبي سهل السر خسي، دار المعرفة بيروت، ط٢، ١١٤/٢، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن عبد الرحمن المغربي (ت٩٥٤هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ، ٢٩/٦، البحر الرافد، ٤٣٣/٥.

(٦١) فتح العزيز شرح الوجيز، عبد الكريم بن محمد الرافعي (ت٦٢٣هـ)، دار الفكر، ١٠٦/٨.

(٦٢) القانون المدني العراقي، صباح صادق الانباري، ص٣٤.

(٦٣) قانون الأحوال الشخصية رقم ١٨٨ لسنة ١٩٥٩ وتعديلاته، صباح صادق الانباري، بغداد، ١٩٩٩م، ص٧.

(٦٤) شرح قانون الأحوال الشخصية، فريد فتيان، دار واسط، لندن، ط٢، ١٩٨٥م، ص٥٤.

(٦٥) البدائع، ١٠٠/٣، حاشية الدسوقي، ٣٦٥/٢، مغني المحتاج، ٢٧٩/٣.

(٦٦) كشاف القناع، ١٣٩/٣- ١٤٠.

(٦٧) قانون الأحوال الشخصية، صباح صادق الانباري، ص٢١.

(٦٨) كشف الأسرار، ١٣٨٣/٤.

(٦٩) تيسير التحرير، ٤٢٠/٢.

(٧٠) الوجيز في أصول الفقه، د.وهبة الزحيلي، ص٩٥.

(٧١) تيسير التحرير، ٤٢٠/٢.

(٧٢) ينظر التلويح في شرح حقائق التنقيح، ١٦٧/٢.

(٧٣) ينظر الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمن الجزيري، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط٦، ١٦٠/٢.

(٧٤) ينظر تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي (ت٧٤٢هـ)، المطبعة الكبرى ببولاق، مصر، ط١، ١٣١٥هـ، ٩٤/٧.

(٧٥) ينظر الفقه على المذاهب الأربعة، ١٦٠/٢.

(٧٦) المحلى، أبو محمد علي بن احمد بن حزم (ت٤٥٦هـ)، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت، ١٧٠/٩.

(٧٧) القانون المدني العراقي، صباح صادق الانباري، ص٣٥.

(٧٨) نظرية العقد، السنهوري، ص٣٣٦.

(٧٩) أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف ص ٢٦٨.

(٨٠) ينظر الفقه على المذاهب الأربعة، ٧٥/٢.

(٨١) ينظر المغني، ١١٣/٧.

(٨٢) صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، دار الطباعة العامرة، بيروت، لبنان، ٥٨/٧.

(٨٣) قانون الأحوال الشخصية، صباح صادق الانباري، ص٨.

(٨٤) المصدر نفسه، ص٢١.

(٨٥) ينظر الوجيز في أصول الفقه، زيدان، ص٩٧.

(٨٦) قانون الأحوال الشخصية، صباح صادق الانباري، ص٣٦.

(٨٧) ينظر المغني، ١١٣/٧، فتح القدير، ١/ ٤٦٨، بدائع الصنائع، ١٠٠/٣.

(٨٨) ينظر الفتاوى الهندية، تأليف جماعة من علماء الهند الأعلام، وفقاً لمذهب الحنفية وطبعت بالمطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ١٣١٠هـ، ٣٤٧/١.

(٨٩) صباح صادق الانباري، ص٨ (سبق ذكرها الصفحة السابقة).

(٩٠) صباح صادق الانباري، ص٢١ (سبق ذكرها الصفحة السابقة).

(٩١) ينظر كشف الأسرار، ٢٦٥/٢.

(٩٢) ينظر زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، المطبعة المصرية بالقاهرة، ٣٨/٤.

(٩٣) ينظر التلويح في حقائق التنقيح، ص١٦٩.

(٩٤) شرح أحكام عقد البيع، ص١٧.

(٩٥) ينظر مرآة الأصول، ص٣٣٠، تيسير التحرير، ٤٢٧/٢.

(٩٦) شرح قانون الأحوال الشخصية، فتيان، ص١١٦.

(٩٧) ينظر مرآة الأصول، ص٣٣١.

(٩٨) الجريمة والعقوبة، ص٥٠١.

(٩٩) شرح قانون الأحوال الشخصية، د.أحمد عبيد الكبيسي وآخرون، المكتبة القانونية، بغداد، ص١٣٥.

(١٠٠) ينظر الفتاوى الهندية، ٥٥/٥، المحلى، ٨/ ٢٧٨، شرح الأزهار المنتزع من الغيث المدار، عبد الله بن أبي القاسم، الشهير بابن مفتاح (ت٨٧٧هـ)، شرح الغيث المدرار، لأحمد بن يحيى المرتضى (ت٨٤٠هـ)، مط السعادة، مصر، ٢٨٤/٤.

(١٠١) قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية، محمد بن احمد بن جزي الغرناطي المالكي (ت٧٤١هـ)، طبع دار العلم للملايين، بيروت، ص٣٤٩، المجموع شرح المهذب، محي الدين بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، مطبعة العاصمة، القاهرة، ٣٦٦/١٣-٣٧٤، المغني،

٤٥٦/٤، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، جعفر بن حسن الحلي (ت٧٧١هـ) دار مكتبة الحياة، بيروت، ٩٩/٢، الفتاوى الهندية، ٥٥/٥.

(١٠٢) تبين الحقائق، ١٩٥/٥، بدائع الصنائع، ١٧١/٧.

(١٠٣) ينظر بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن احمد القرطبي (ت٥٩٠هـ)، مطبعة الحلبي، ١٣٣٩هـ، ٢٨٦/٢.

(١٠٤) ينظر المدونة الكبرى للإمام مالك بن انس، مطبعة السعادة، بالقاهرة، ١٣٢٣هـ، ٢٢٤/١٣.

(١٠٥) ينظر نهاية المحتاج على شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشافعي، شمس الدين محمد بن أبي العباس احمد بن حمزة الرملي (ت١٠٠٤هـ)، ٣٥٤/٤، روضة الطالبين، يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، نشر المكتب الإسلامي، ط١، ٧١/٣، المهذب، ٣٣٩/١.

(١٠٦) المهذب، ٣٣٩/١.

(١٠٧) القانون المدني العراقي، صباح صادق الانباري، ص٣٦.

(١٠٨) ينظر تبين الحقائق، ١٩٦/٥، فتح القدير، ٣٢٠/٧.

(١٠٩) ينظر المهذب، ٣٣٩/١، نهاية المحتاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس احمد بن حمزة الرملي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ٣٥٧/٤.

(١١٠) ينظر المغني، ٥٧٢، شرح منتهى الإيرادات للشيخ منصور بن يونس البهوتي، دار الفكر أبي النجا المقدسي، ط١، ٢٩٤/٢، كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن إدريس الحنبلي (ت١٠٥١هـ)، المطبعة الشرقية، مصر، ٤٨٩/٣.

(١١١) ينظر المدونة الكبرى، ١٣/ ٢٢١.

(١١٢) ينظر المهذب ٣٣٩/١، نهاية المحتاج، ٣٥٧/٤.

(١١٣) ينظر تبين الحقائق، ١٩٦/٥، بداية المجتهد، ٣٨٥/٢، كشاف القناع، ٤٩٠/٣.

(١١٤) ينظر تحفة الأحوذي، ٤٥٥/٤-٤٥٧.

(١١٥) الفتاوى الهندية، ٦٠/٥، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن المعروف بالحطاب (ت٩٥٤هـ)، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٨هـ، ٥٨/٥، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، محمد أمين الشهير بابن عابدين، ط٢، ص١٤٧-١٤٨.

(١١٦) ينظر النظرية العامة للالتزامات، ص٨٣، نص المادة (١١٠) (ذو الغفلة حكمه حكم السفيه) المادة (٩٥) (تحجر المحكمة على السفيه وذي الغفلة ويعلن الحجر بالطرق المقررة).

(١١٧) ينظر مواهب الجليل، ٢٤٢/٤، روضة الطالبين، ٢٦٢/٣.

(١١٨) المجموع شرح المهذب، ١٥٥/٩.

(١١٩) ينظر كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن إدريس الحنبلي (ت١٠٥١هـ)، المطبعة الشرقية، مصر، ط١، ١٧٣/٣، المجموع شرح المهذب، ٩/ ١٥٩، المحلى، ١٩/٩.

(١٢٠) المغني، ١١٤/٧.

(١٢١) ينظر بدائع الصنائع، ١٠٠/٣، مغني المحتاج (إلى معرفة ألفاظ المنهاج)، محمد بن احمد الشربيني الخطيب، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ١٣٧٧هـ، ٢٧٩/٣، الشرح الكبير للدردير على مختصر سيدي خليل، لأبي البركات سيدي احمد بن محمد العدوي المالكي الشهير بالدردير (ت١٢٠١هـ)، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ٣٦٥/٢، كشاف القناع، ١٤٠/٣.

(١٢٢) المحلى، ٢٨٠/١٠.

(١٢٣) قانون الأحوال الشخصية، صباح صادق الانباري، ص٢١.

(١٢٤) ينظر بدائع الصنائع، ٦٦/١٦، المبسوط، ٢٠٩/٢٧.

(١٢٥) القانون المدني العراقي، صباح صادق الانباري، ص٣٦.

(١٢٦) ينظر فتح القدير، ٤١/٣.

(١٢٧) المجموع شرح المهذب، ١٦/ ٦٥-٦٧، المغني، ١١٩/٧.

(١٢٨) مصادر الالتزام، د.عبد المجيد الحكيم، ص١٢٥.

(١٢٩) القانون المدني العراقي، صباح صادق الانباري، ص٣٧.

(١٣٠) شرح أحكام عقد البيع، د.كمال قاسم ثروت، ص٤٣.

(١٣١) المجموع شرح المهذب، ٦٥/١٦، مغني المحتاج، ١١٨/٣، الشرح الكبير للدردير، ٤٥٠/١، شرح الأزهار، ٣٨٢/٢، المحلى، ٢٥٢/١٠، شرائع الإسلام، ١٢/٣.

(١٣٢) فتح القدير، ٣٩/٣، المغني، ١١٨/٧.

(١٣٣) قانون الأحوال الشخصية، صباح صادق الانباري، ص٢١.

(١٣٤) ينظر كشف الأسرار، ٢/ ٢٧٤، التلويح في شرح حقائق التنقيح، ١٧٧/٢.

(١٣٥) المغني، ٦/٧١.

(١٣٦) ينظر المغني، ٦/٧٢، مغني المحتاج، ٣/٥٠، شرح الكبير للدردير، ١/٣١٢.

(١٣٧) المغني، ٦/٧١.

(١٣٨) شرح أحكام عقد البيع، ص٤٠٥.

(١٣٩) ينظر بدائع الصنائع، ٧/٢٢٥، المغني، ٧/٢١٢، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، احمد بن يحيى المرتضى (ت٨٤٠هـ)، مطبعة السنة المحمدية، ٦/٣١٩، المحلى، ١٠/٢٥-٢٦.

(١٤٠) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن عرفة الدسوقي، دار الفكر، بيروت، ٢/٢٧٦.

(١٤١) رد المختار، ٢/٨٠٤.

(١٤٢) المحلى، ١٠/٢١٨، روضة الطالبين، ٨/٧٢.

(١٤٣) المغني، ٦/٣٢٩، بداية المجتهد، ٢/٨٢، فتح القدير، محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت٦٨١هـ)، دار الفكر، بيروت، ط٢، ٣/٥٠.

(١٤٤) المغني، ٦/٣٢٩، المحلى، ١٠/ ٢١٩، المهذب، ٢/٦٢.

(١٤٥) المدونة الكبرى، ٢/١٣٢، المغني، ٦/٣٣٠، فتح القدير، ٣/١٥٠، رد المختار، ٢/٨٠٣.

(١٤٦) المغني، ٦/٣٣٠، بداية المجتهد، ٢/٨٢، المهذب، ٢/٦٢.

(١٤٧) المغني، ٦/ ٣٣٠، المبسوط، ٦/١٥٤.

(١٤٨) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، ٣/٢٧.

(١٤٩) شرح قانون الأحوال الشخصية، فتيان، ص١١٦.

(١٥٠) قانون الأحوال الشخصية، صباح صادق الأنباري، ص٢١.

(١٥١) الأحوال الشخصية في الفقه والقضاء والقانون، د.احمد عبيد الكبيسي، ١/١٨٧.

المصادر

١. الأحوال الشخصية في الفقه والقضاء والقانون، د.أحمد الكبيسي، المكتبة القانونية، بغداد، نشر العاتك لصناعة الكتاب، القاهرة، بلا.ت.

٢. الأشباه والنظائر في الفروع، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، بلا.ت.

٣. أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، دار القلم، الكويت، ط٩، ١٩٣٠هـ.
٤. أصول الفقه، علي بن محمد بن حسين البزدوي، مكتب الصنائع، القاهرة، ١٣٠٧هـ.
٥. الأهلية وعوارضها، احمد إبراهيم، مجلة القانون والاقتصاد، السنة الأولى، العدد الأول، ط١، ١٩٥٣م.
٦. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي الملقب بملك العلماء (ت٥٨٧هـ)، المطبعة الجمالية، مصر، ط١، ١٣٢٧هـ.
٧. بداية المجتهد نهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن احمد القرطبي (ت٥٩٠هـ)، مطبعة عيسى الحلبي، ١٣٣٩هـ.
٨. البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، احمد بن يحيى المرتضى (ت٨٤٠هـ)، مطبعة السنة المحمدية، مصر.
٩. تاج العروس من جواهر القاموس، السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت١٤٠٥هـ)، تحقيق: د.عبد العزيز، مكتبة الحياة، بيروت- لبنان.
١٠. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي (ت٧٤٢هـ)، المطبعة الكبرى ببولاق، مصر، ط١، ١٣١٥هـ.
١١. التقرير والتحبير شرح التحرير، محمد بن أمير حاج الحلبي، مطبعة بولاق الأميرية، القاهرة، ١٣١٦هـ.
١٢. تيسير التحرير شرح كتاب التحرير، محمد أمين المعروف بأمير باد شاه، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٠هـ.
١٣. الجريمة والعقوبة، محمد أبو زهرة، مطبعة دار الفكر العربي، القاهرة، بلا.ت.
١٤. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن عرفة الدسوقي، دار الفكر، بيروت.
١٥. رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، محمد أمين الشهير بابن عابدين (ت١٢٥٢هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢.
١٦. روضة الطالبين، يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، نشر المكتب الإسلامي، ط١.
١٧. زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن تيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، المطبعة المصرية، القاهرة.
١٨. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، جعفر بن حسين الحلي (ت٧٧١هـ)، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٨م- مطبعة الرصافي، بغداد.

١٩. شرح أحكام عقد البيع (دراسة مقارنة معززة بقرارات محكمة تمييز العراق)، د.كمال قاسم ثروت، ط٢، ١٩٧٦.
٢٠. شرح الأزهار المنتزع من الغيث المدار، عبد الله بن أبي القاسم، الشهير بأبن مفتاح (ت ٨٧٧هـ)، شرع به الغيث المدار، لأحمد بن يحيى المرتضى (ت٨٤٠هـ)، مط السعادة، مصر.
٢١. شرح فتح القدير، محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت٦٨١هـ)، دار الفكر، بيروت، ط٢.
٢٢. شرح قانون الأحوال الشخصية، د.احمد عبيد الكبيسي وآخرون، المكتبة القانونية، بغداد، ط٢.
٢٣. شرح قانون الأحوال الشخصية، فريد فتيان، دار واسط، لندن، ط٢، ١٩٨٥.
٢٤. قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية، محمد بن احمد بن جزي الغرناطي المالكي (ت٧٤١هـ)، طبع دار العلم للملايين، بيروت.
٢٥. الشرح الكبير للدردير على مختصر سيدي خليل، لأبي بركات سيدي احمد بن محمد العدوي المالكي الشهير بالدردير (ت١٢٠١هـ)، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر.
٢٦. شرح منتهى الإيرادات، للشيخ منصور بن يونس البهوي الحنبلي، دار الفكر، ط١.
٢٧. صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، دار الطباعة العامرة، بيروت– لبنان.
٢٨. عوارض الأهلية في الشريعة الإسلامية، د.حسين احمد النوري، مطبعة لجنة البيان العربي، ط١، ١٩٥٣م.
٢٩. الفتاوى الهندية، تأليف جماعة من علماء الهند الأعلام، وفقاً لمذهب الحنفية وطبعت بالمطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ١٣١٠هـ.
٣٠. فتح العزيز شرح الوجيز، عبد الكريم بن محمد الرافعي (ت٦٢٣هـ)، دار الفكر، بيروت.
٣١. الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمن الجزيري، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط٦.
٣٢. قانون الأحوال الشخصية رقم ١٨٨ لسنة ١٩٥٩ وتعديلاته، إعداد: صباح صادق الانباري، المكتبة القانونية، بغداد، ١٩٩٩م.
٣٣. القانون المدني العراقي رقم ٤٠ لسنة ١٩٥١ وتعديلاته، إعداد: صباح صادق الانباري، المكتبة القانونية، بغداد، ط٣، ٢٠٠٠م.

٣٤. كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن إدريس الحنبلي (ت١٠٥١هـ)، المطبعة الشرقية، مصر، ط١.
٣٥. كشف الأسرار على أصول البزدوي، عبد العزيز بن احمد البخاري، دار الكتاب العربي، لبنان.
٣٦. المبسوط، محمد بن احمد بن أبي سهل السرخسي، دار المعرفة، بيروت– لبنان، ط٢.
٣٧. المجلة (تحتوي على القوانين الشرعية والأحكام العدلية المطابقة للكتب الفقهية)، قسطنطينية، طبعت في المطبعة العثمانية، ط٢، ١٣٠٥هـ.
٣٨. المجموع شرح المهذب، محي الدين بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، شرح المهذب لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، مطبعة العاصمة، القاهرة.
٣٩. محاضرات في القانون المدني، د.حسن الذنون، القاهرة، دار الطباعة العامرة ١٩٥٦م.
٤٠. المحلى، أبو محمد علي بن احمد بن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ)، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت– لبنان.
٤١. محيط المحيط، بطرس البستاني، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٧م.
٤٢. المدونة الكبرى، للإمام مالك بن انس، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٣هـ.
٤٣. مرآة الأصول شر مرقاة الوصول، محمد بن فرافون ملا خسرو، الأستانة، ١٣١٢هـ.
٤٤. المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.
٤٥. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، مطبعة مصر، القاهرة، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م.
٤٦. المغني، أبو محمد عبد الله بن احمد بن قدامه المقدسي (ت٦٢٠هـ)، طبع إدارة المنار، مصر، ط٣، ١٣٦٧هـ.
٤٧. مغني المحتاج، (إلى معرفة ألفاظ المنهاج)، محمد بن احمد الشر بيني الخطيب، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٧٧هـ.
٤٨. المهذب، أبو زكريا يحيى بن شرف ألنوري (ت٦٧٦هـ)، نشر المكتب الإسلامي، ط١.
٤٩. الموجز في شرح القانون المدني– مصادر الالتزام، د.عبد المجيد الحكيم، المكتبة القانونية، بغداد، ٢٠٠٧م.

٥٠.مواهب الجليل شرح مختصر خليل، أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن المعروف بالحطاب (ت ٩٥٤هـ)، مطبعة السعادة، مصر، ط١، ١٣٢٨هـ.
٥١.النظرية العامة للالتزامات- مصادر الالتزام، د.حسين علي الذنون، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٦م.
٥٢.نهاية المحتاج على شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن أبي العباس احمد بن حمزة الرملي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.
٥٣.الوجيز في أصول الفقه، أ.د.وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، سوريا.
٥٤.الوسيط في شرح القانون المدني الجديد- مصادر الالتزام، د.عبد الرزاق السنهوري، دار النشر للجامعات المصرية، ١٩٥٢م.

حكم الخارج من الجسم وتأثيره في الطهارة بعد الوضوء

م.م. حميد تركي

كلية الآداب/ قسم علوم القرآن

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، أحمدك يا ربنا حمداً ليس له حد، وأشكرك على نعمك وأفضالك التي تعجز الألسن عن حصرها والعدّ، لا أحصي ثناءً عليه هو كما أثنى على نفسه، فلك الحمد يا ربنا كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك.

وأشهد أن محمداً عبد الله ورسوله، وحبيبه وخليله، بعثه رحمة للعالمين، اللهم صلِّ عليه، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وأصحابه الغر الميامين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

اللهم نسألك عيشة هنية، وميتة سوية، ومرداً غير مخزٍ ولا فاضح، نسألك خير المسالة وخير الدعاء وخير النجاح، وخير العمل، وخير الثواب، وخير الحياة وخير الممات، وبعد.

فقد جعلت بحثي هذا تحت عنوان (حكم الخارج من الجسم في الوضوء) وقد جعلته في تمهيد ومبحثين وعدة مطالب وخاتمة.

جعلت المبحث الأول: ما خرج من السبيلين وفيه مطلبان:

المطلب الأول: نواقض الوضوء الأصلية.

المطلب الثاني: نواقض طارئة.

المبحث الثاني: ما خرج من غير السبيلين. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ما خرج من الجوف.

المطلب الثاني: ما خرج من غير الجوف.

والله تعالى أسأل أن يوفق الجميع لخدمة الإسلام العظيم.

تمهيد

من نواقض الوضوء أمور تخرج من جسم الإنسان سواء كانت من السبيلين أو من غير السبيلين ومنها غير ناقض للوضوء.

فالناقض لغةً: هو جمع ناقض وقولهم فاعل لا يجمع فواعل إذا كان وصفاً لعاقل.

اصطلاحاً: هي العلل المؤثرة في إخراج الوضوء مما هو مطلوب منه، ويقال النقض هو حل المبرم[١].

ونواقض الوضوء ومبطلاته وموجباته كلها بمعنى واحد وموجب الوضوء ما يجب بسببه الوضوء، ونواقض الوضوء أما أحداث أو أسباب أو غيرها(٢).

فالحدث في اللغة: هو الوقوع والتجرد وكون الشيء بعد أن لم يكن ومنه يقال حدث به عيب أذ تجدد وكان معدوماً قبل ذلك(٣).

اصطلاحاً: هو النجاسة الحكمية المانعة من الصلاة(٤).

فالحدث: هو الخارج من السبيلين الدبر، الذكر، أو فرج المرأة، أو من غير السبيلين الجرح والقرح، والقيح، والرعاف، والقيء، وسواء كان معتاداً كالبول والغائط، والمني، والمدي، والودي، ودم الحيض، أو غير معتاد كدم الاستحاضة وهي حدث يوجب الوضوء لكل صلاة (٥).

وفي هذا البحث البسيط نبين آراء العلماء في مسائل الخارج من الجسم، إن شاء الله تعالى، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المبحث الأول
ما خرج من السبيلين وفيه

الخارج من السبيلين قسمه العلماء إلى قسمين هما:

القسم الأول: المعتاد

القسم الثاني: النادر

القسم الأول- وهو المعتاد:

وهو ما يخرج من السبيلين من بول أو مذي، أو ودي، أو غائط، أو ريح فهذه أحداث تنقض بها الطهارة وبالتالي يجب الوضوء ولا خلاف في ذلك بين العلماء(٦).

أستدل أصحاب الرأي الأول:

فأما الغائط بدليل من القرآن والسنة والإجماع.

الدليل من القرآن قوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾(٧).

الدليل من السنة: عن صفوان بن عسال(٨) قال كان رسول الله ﷺ يأمرنا إذا كنا سفراً أن لا ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن إلا من جنابة، ولكن من غائط وبول ونوم(٩).

وأجمعت الأمة على أن خروج الغائط من السبيل ناقض للوضوء وأما البول استدلوا عليه بالسنة والإجماع والقياس على الغائط[١٠].

أما بالنسبة لما روينا من حديث صفوان (بول و نوم) وكذلك إجماع الأمة على إن خروج البول من ذكر الرجل وقبل المرأة ينقض الوضوء وقاسوا على الغائط باعتباره ناقض للوضوء.

ريح الدبر: فمنها لا فرق في خروج ريح الدبر بين الرجل والمرأة فالريح من نواقض الوضوء بدليل قوله ﷺ «**لا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يشم الريح**»[١١].

المني هو الماء الغليظ الدافق الذي يخرج عند اشتداد الشهوة.

ومني المرأة رقيق اصفر. فخروج المني الدافق بشهوة يوجب الغسل من الرجل والمرأة في يقضة او نوم وبه قال عامة العلماء[١٢] لما روى مسلم في صحيحه ان ام سليم حدثت أنها سألت النبي ﷺ المرأة ترى في منامها ما يرى الرجل فقال رسول الله ﷺ أذا رأت ذالك المرأة فلتغتسل[١٣].

القسم الثاني- النادر:

كالدم والدود والحصى ينتقض بها الوضوء عند الثوري[١٤] والشافعي وإسحاق[١٥] والحنفية والحنابلة لأنه خارج من السبيلين ولا يخلو من بلة تتعلق به فينقض الوضوء[١٦].

ودليلهم أمر النبي محمد ﷺ «أنه أمر المستحاضة بالوضوء لكل صلاة»[١٧]، ودمها خارج غير معتاد وان الشعر والحصى وغيرهما وان كان طاهر في نفسه لكنه لا يخلو من قليل نجس يخرج معهما والقليل من السبيلين ناقض للوضوء.

أما الإمام مالك لم يرَ الوضوء في الدود ونقل عنه قوله لا وضوء في الدم يخرج من الدبر ودليله أنه نادر أشبه الخارج ومن غير السبيل ولقول رسول الله ﷺ «**لا وضوء إلا من صوت أو ريح**» وحديث صفوان بن عسال السابق، ولأنه نادر لا ينقض الوضوء كالقيء والخارج من المذي[١٨] والراجح هنا أن كل خارج من السبيلين معتاد أو غير معتاد، طاهر أو نجس ناقض للوضوء لخروجه من موضع النجاسة.

المطلب الأول- نواقض الوضوء الأصلية، وفيه :

أولا- المذي: وهو ما خرج لزجا متسببا عن الشهوة فيكون على رأس الذكر والأنثيين. وفيه روايتان:

الرواية الأولى: لا يجب أكثر من الاستنجاء والوضوء روي ذلك عن ابن عباس وهو قول أكثر العلماء وظاهر كلام الخرقي(١٩) لما روى سهل بن حنيف قال كنت ألقى من المذي شدة وعناء وكنت أكثر منه الاغتسال فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال «**إنما يجزؤك من ذلك الوضوء**»(٢٠).

الرواية الثانية: لا يجب الغسل ولا الوضوء في خروج المذي وبه قال الإمامية(٢١).

فالذي أراه انه ناقض للوضوء لخروجه من موضع الإنجاس.

ثانياً: (الخنثي الذي زال إشكاله اذا خرج من فرجه الزائد شيء) وهذا له حكم المنفتح تحت المعدة مع انفتاح الأصلي واما الخنثي المشكل إذا بال من أحد قبليه ففيه ثلاثة أمور.

الأول: قطع بعض الفقهاء بانه كالمنفتح تحت المعدة مع انفتاح الأصلي لاحتمال أنه زائد ومن قال بذلك إمام الحرمين(٢٢) والمتولي(٢٣) والقاضي(٢٤) وأبو الفتوح.

الثاني: قال أبو علي السنجي بانقاض الوضوء.

الثالث: ذكر الماوردي(٢٥) بانه لا ينتقض(٢٦).

المطلب الثاني- نواقض الوضوء الطارئة :

أولا: خروج الريح من ذكر الرجل وفرج المرأة، أختلف العلماء على قولان:

القول الأول: ناقض للوضوء وبه قال الشافعية والإمام أحمد ومحمد بن الحسن(٢٧) وقول محمد بن الحسن ينقض الوضوء ووجه روايتيه أن كل واحد منهما مسلك نجاسة كالدبر فتكون الريح الخارجة منهما كالخارجة من الدبر فيكون حدثاً(٢٨).

وقد نقل صالح(٢٩) عن أبيه في المرأة يخرج من فرجها الريح أعتبره خارج من السبيلين ففيه الوضوء. وقال القاضي خروج الريح من الذكر وقبل المرأة ينقض الوضوء(٣٠).

القول الثاني: الامام أبو حنيفة غير ناقض للوضوء، وبه قال الكرخي، ووجه دلالة الكرخي بأن الريح ليست بحدث في نفسها لأنها طاهرة وخروج الطاهر لا يوجب انتقاض الطاهر وانما انتقاض الطهارة بما يخرج من أجزاء النجس وموضع الوطء ليس بمسك بول،

فالخارج منه من الريح لا يجاوره النجس إلا إذا كانت المرأة مفضاة، والرجل عظيم الخصيتين فهنا يكون انتقاض الوضوء لأنه هنا عند المرأة المفضاة صار مسلك البول ومسلك الوطء مسلكاً واحداً فيحتمل أن الريح خرجت من مسلك البول فيستحب لها الوضوء(٣١).

والراجح هو ناقض للوضوء لآنه خارج من مسلك النجاسة.

ثانياً: انسداد المسلك المعتاد

ان الغائط والبول ينتقض الوضوء بخروجهما من السبيلين ومن غيرهما، ويستوي قليلهما وكثيرهما سواء كان السبيلان منسدين أو مفتوحين، من فوق المعدة أو من تحتها وهذ قول الإمام احمد ومن وافقه من الجمهور.

وجه دلالة الإمام احمد عموم قوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾(٣٢) وحديث صفوان بن عسال.

وحقيقة الغائط المكان المطمئن سمي الخارج به لمجاورته إياه فإن المتبرز يستحراه لحاجته. وهذه من الأسماء العرفية التي صار المجاز فيها أشهر من الحقيقة وعند الإطلاق يفهم منه المجاز ويحمل عليه الكلام لشهرته ولأن الخارج غائط وبول فينقض كما لو خرج من السبيل(٣٣).

أما إذا انفتح فوق المعدة فلأصحاب الشافعي قولان:

الأول: ينقض الوضوء.

الثاني: لا ينقض الوضوء، وأن كان المعتاد باقياً ولأنه خارج من غير السبيلين(٣٤).

والذي نراه هو ناقض للوضوء سواء خرج من فوق المعدة او من تحتها باعتباره احد السبيلين.

ثالثا: قطر دهن في الأحليل ثم خروجه

إن قطر في احليله دهناً ثم عاد فخرج نقض الوضوء لأنه خارج من السبيل ولا يخلو من بلة نجسة تصحبه فينتقض بها الوضوء كما لو خرجت منفردة أما إذا خرج ناشفاً ففيه وجهان. الأول. ناقض للوضوء لخروجه من السبيل فأشبه سائر الخوارج، الثاني. غير ناقض لأنه ليس بين المثانة والجوف منفذ فلا يكون خارجاً من الجوف، ولو احتقن في دبره فرجعت

أجزاء خرجت من الفرج نقضت الوضوء وهكذا لو وطيء امرأته دون الفرج قرب مائه فدخل الفرج ثم خرج نقض الوضوء وعليها الاستنجاء لأنه خرج من السبيل لا يخلو من بلة تصحبه من الفرج. فان لم يعلم خرج شيء منه أحتمل وجهين:

الأول: النقض لأن الغالب انه لا ينفك عن الخروج فينقض كالنوم.

الثاني: لا ينقض لأن الطهارة متيقنة فلا تزول عنها بالشك وكل ما دخل السبيلين نقض الوضوء مثل لو ادخل فيها ميلاً أو غيره ثم أخرجه نقض الوضوء(٣٥).

ولو ادخل في احليله مسبار وأخرجه انتقض وضوئه(٣٦)، والمسبار: بكسر الميم وهو ما يسبر به الجرح، سبر الجرح نظر ما غورُهُ، وبابه نصر(٣٧).

واتفق أصحاب الشافعي على أنه إذا ادخل رجل أو امرأة في قبلهما أو دبرهما شيئاً من عود أو مسبار أو خيط أو فتيلة أو أصبع أو غير ذلك ثم خرج انتقض وضوئه سواء اختلط به غيره أم لا. سواء انفصل كله أو قطعة منه لأنه خارج من السبيل. ولو غيب بعض المسبار فله أن يمس المصحف ما لم يخرجه ولو غيب جميع المسبار صحت صلاته هكذا ذكره الشافعي(٣٨).

المبحث الثاني
ما خرج من غير السبيلين

وذهب الفقهاء إلى ان الخارج من غير السبيلين ينقسم إلى قسمين:

الأول– طاهر: وهذا غير ناقض للوضوء باتفاق العلماء.

الثاني– نجس: وللفقهاء فيه قولان:

الأول: ناقض للوضوء، روي ذلك عن ابن عباس وابن عمر ﵃ وسعيد(٣٩) بن المسيب وعلقمة(٤٠) وعطاء(٤١) وقتادة(٤٢) الثوري، وإسحاق، والسادة الأحناف.

وجه الدلالة: ما روى أبو الدرداء أن النبي ﷺ قاء فتوضأ فلقيت ثوبان في مسجد دمشق فذكرت له ذلك فقال ثوبان صدق أنا صببت له وضوئه(٤٣)، فإذاً هذا رأي الصحابة ومن معهم ولم يعرف لهم مخالفاً في عصرهم فيكون إجماعاً ولأنه خارج يلحقه حكم التطهير فنقض الوضوء كالخارج من السبيل(٤٤).

القول الثاني: غير ناقض للوضوء وممن قال به الإمام مالك وربيعة[٤٥] والشافعي وأبو ثور[٤٦] وابن المنذر[٤٧] والإمامية، وقال مكحول[٤٨]: لا وضوء إلا ما خرج من قبل أو دبر لأنه خارج من غير المخرج مع بقاء المخرج. فلم يتعلق به نقض الطهارة كالبصاق ولأنه لا نص فيه ولا يمكن قياسه على محل النص وهو الخارج من السبيلين لكون الحكم فيه غير معلل ولأنه لا يفترق الحال بين قليله وكثيره وطاهره ونجسه فامتنع القياس[٤٩].

والذي أراه انه ناقض للوضوء لأنه من الأنجاس.

المطلب الأول- الخارج من جوف الإنسان:

وفيه:

أولا: القيء، وفيه رأيان:

الأول، حيث ذهب فقهاء الحنفية عدا الإمام زفر[٥٠] إلى أن القيء إذا كان دون ملأ الفم لا يكون حدثاً واحتجوا بان الفم له مع الظاهر حكم الظاهر ومع الباطن حكم الباطن بدليل أن الصائم إذا ابتلع ريقه لا يفسد صومه[٥١].

أما الإمام زفر فقال قليل القيء وكثيره سواء فمتى وصل إلى الفم نقض الوضوء ووجب عليه إعادته إن أراد الصلاة وحجته أنه أعطى الفم حكم الظاهر، واستدل على ذلك بان الصائم إذا تمضمض لا يفطر، وصومه صحيح فاذا وصل القيء إلى الفم فقد ظهر النجس من الآدمي الحي عندها يكون حدثاً لا فرق بين القليل و الكثير. لما روى أبو الدرداء أن النبي ﷺ قاء فتوضأ فلقيت ثوبان في مسجد دمشق فذكرت له ذلك فقال ثوبان صدق أنا صببت له وضوئه[٥٢] ولا فرق بين أن يكون القيء مرة صفراء أو سوداء، وبين أن يكون طعاماً أو ماءً صافياً[٥٣].

والذي نراه غير ناقض للوضوء لعدم خروجه من السبيلين.

الرأي الثاني: وهو قول الإمام مالك حيث لا يرى في القيء ناقضاً للوضوء وانه رأى ربيعة بن أبي عبد الرحمن مراراً وهو في المسجد فلا ينصرف ولا يتوضأ حتى يصلي فقال يحيى قال الإمام مالك ليس عليه وضوء وليتمضمض من ذلك وليغسل فاه قلت قال الشافعي خروج النجاسة من غير السبيلين لا يوجب الوضوء[٥٤].

ثانياً: البلغم، وفيه قولان:

الأول: ان خروج البلغم لم يكن حدثاً وهذا عند الإمام أبو حنيفة ومحمد والشافعي، حيث قال الإمام أبو حنيفة حاشا البلغم فلا وضوء فيه وان ملأ الفم وكثر جداً(٥٥).

الثاني: اعتبره حدثاً وهذا عند الإمام أبي يوسف رحمه الله بشرط أن يملأ الفم(٥٦).

بدليل ما رواه أبو الدرداء وحد بعضهم ما يملأ الفم بمقدار اللقمة وحد البعض الآخر ما لا يقدر على إمساكه(٥٧).

المطلب الثاني- ما خرج من غير الجوف:

وفيه:

أولا: الدم السائل، فيه رأيان:

الأول: ناقض للوضوء وهو قول أبو حنيفة والثوري والأوزاعي واحمد وإسحاق وقد اختلفوا في القليل والكثير(٥٨) فعند أبو حنيفة اشترط السيلان وزفر يقول ناقض للوضوء سواء سال أو لم يسل ودليلهم قوله ﷺ «**من قاء أو رعف في صلاته فليتوضأ**»(٥٩) وقوله للمستحاضة «**انما ذلك عرق وليس بحيضة فتوضئي لكل صلاة**»(٦٠).

وممن قال بإيجاب الوضوء لكل صلاة على التي يتمادى بها الدم من فرجها متصلاً بدم المحيض. علي بن أبي طالب وابن عباس وفقهاء المدينة عروة بن الزبير وسعيد بن المسيب، والقاسم بن محمد والحسن البصري وهو قول سفيان الثوري وأبي حنيفة والشافعي واحمد بن حنبل(٦١).

الثاني: غير ناقض للوضوء سواء قل أو كثر وبه يقول ابن عمر وابن أبي أوفى وجابر وأبو هريرة وعائشة وابن المسيب وسالم بن عبد الله بن عمر وطاووس وعطاء ومكحول وربيعة وهو مذهب مالك رحمهم الله جميعاً.

لحديث أنس ﷺ أن النبي ﷺ «**احتجم وصلى ولم يتوضأ**»(٦٢).

ثانياً: القيح والصديد

القيح والصديد كالدم عند الإمام احمد وهو ينتقض به الوضوء بالكثير دون اليسير(٦٣).

والأحناف يقولون إن سال الدم والقيح والصديد عن رأس الجرح والقرح ينقض الوضوء لوجود الحدث وهو خروج النجس من الباطن إلى الظاهر؛ ولأن الدم إذا لم يسل كان في

محله، وان البدن محل الدم الا أنه كان مستقراً بالجلدة وانشقاقها يوجب زوال الستزة لا زوال الدم عن محله ولا حكم للنجس ما دام في محله الا ترى أنه يجوز الصلاة مع ما في البطن من الأنجاس.

أما الشافعي ومالك رحمهما الله فعندهما لا ينتقض لأن الناقض هو الخارج من السبيلين وهذا لم يخرج من السبيلين(٦٤).

الخاتمة

من خلال البحث توصلت إلى النتائج التالية.

أولا: نواقض الوضوء على نوعين: الأول، متفق عليها بين جمهور الفقهاء. والثاني، ما اختلف به الفقهاء.

ثانياً: المتفق عليها عند جمهور الفقهاء وهي ما خرج من السبيلين من غائط أو بول أو ريح أو دم، واستدل الفقهاء على حكمه من الكتاب والسنة والإجماع والقياس وهذا يكون معتاداً.

ثالثاً: يختلف بالخارج من السبيلين الغير معتاد مثل خروج الحصى والشعر والدود والدم والمذي وغيرها من الجوارح اختلف فيه الفقهاء بانها ناقضة للوضوء أم لا؟ القول الأول: أنها ناقضة للوضوء وهذا قول جمهور الفقهاء. الثاني: غير ناقض للوضوء وذلك لأنه غير معتاد، ولم يذكر فيه نص.

رابعا: ما خرج من غير السبيلين سواء من الجوف أو من غير الجوف حيث قال الجمهور ان ما خرج من جوف الإنسان غير ناقض للوضوء قل أو كثر. وقال الأحناف: أن الخارج من الجوف مثل القيء أو الدم والبلغم فيه تفصيل عند الأحناف. قالوا ان القيء إذا خرج أكثر من ملئ الفم ناقض للوضوء، الإمام أبو يوسف يرى حتى لو أقل من ملئ الفم. وكذلك البلغم عند زفر ناقض للوضوء والأحناف يقولون غير نقض.

وختاماً، صلي اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

هوامش البحث

(1) ينظر: القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ)، ترتيب: طاهر أحمد الزاوي الطرابلسي، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ط١، ١٩٥٩م، ٣٣٨/٤.

(2) الفقه المالكي في ثوبه الجديد على مذهب الإمام مالك، ٦٨/١.

(3) الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، نشر وزارة الأوقاف، الكويت، ١٠٩/١٧.

(4) التعريفات للجرجاني، علي بن محمد بن علي الجرجاني (ت٨١٦هـ)، تحقيق: إبراهيم الابياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١١٢/١.

(5) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (ت٥٨٧هـ)، تحقيق: علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، ١/ ٢٢٤. وينظر: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، شمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني على منهاج الطالبين للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الشافعي (ت٦٧٦هـ)، اعتنى به: محمد خليل عيتاني، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ٦٤/١.

(6) ينظر: المغني، لابن قدامة للإمام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن احمد بن قدامة (ت٦٢٠هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١١١/١. والمجموع شرح المهذب، للإمام العلامة الفقيه المحقق الحافظ أبي زكريا محي الدين بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، الناشر: زكريا علي يوسف مطبعة الإمام، ٣/٢. وينظر: متن الغاية والتقريب في الفقه الشافعي، للقاضي أبي شجاع احمد بن الحسين بن احمد الأصفهاني (ت٥٩٣هـ).

(7) سورة النساء: من الآية ٤٣.

(8) صفوان بن عسال الرادي الحجلي، غزا مع الرسول ﷺ اثنتي عشرة غزوة، وروى عنه عشرون حديثاً. ينظر: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، للحافظ المؤرخ شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ)، عهد الخلفاء الراشدين، تحقيق: الدكتور محمد عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، ص٦٦١.

(9) ينظر: نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، للشيخ الإمام المجتهد العلامة الرباني قاضي قضاة القطر اليماني محمد بن علي ابن محمد الشوكاني (ت١٢٥٥هـ)، دار القلم، بيروت- لبنان، ١٩٠/١.

(١٠) ينظر: المجموع للنووي، ٢/٥. ينظر: الإجماع عند أئمة أهل السنة الأربعة احمد بن حنبل، أبي حنيفة، مالك، الشافعي، دراسة للمسائل التي أجمع عليها الأئمة الأربعة في كافة أبواب الفقه وهي متسخلصة من مخطوطة اختلاف الأئمة الأربعة لوزير يحيى بن محمد بن هبيرة (ت٥٦٠هـ)، مع تمهيد لكل موضوع وتخريج للأحاديث، المستشار الدكتور محمد شتا أبو سعد، مكتبة العبيكان، ص٧.

(١١) ينظر: صحيح البخاري، الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ابن المغيرة بن بردزبة البخاري الجعفي، طبعة بالأوفسيت عن طبعة دار الطباعة العامرة بأستانبول، والحقوق محفوظة لدار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١/ ٥٢.

(١٢) المغني، ١/ ١٢٨. المجموع شرح المهذب، ٢/٤. الفقه الإسلامي، د.وهبة الزحيلي، ١/ ٤٢.

(١٣) صحيح مسلم، مسل بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ١/ ٢٥٠.

(١٤) هو سفيان بن سعيد بن مسروق ين حبيب بن رافع الكوفي كان عالماً بالحلال والحرام ورعاً فقيهاً متواضعاً (ت١٦١هـ). ينظر: تقريب التهذيب مجموعاً إلى الكاشف للذهبي ومراتب المدلين والفصل التاسع من مقدمة الفتح وكلاهما لابن حجر، والكواكب النيرات لابن الكيال وشرح العلل لابن رجب ورواة المراسيل لأبي زرعة العراقي وفوائد أخرى كثيرة، تأليف شهاب الدين احمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، شمس الدين محمد بن احمد الذهبي (ت٧٤٨هـ)، أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين ابن رجب الحنبلي (ت٧٩٥هـ)، ولي الدين احمد بن عبد الرحيم ابو زرعة العراقي (ت٨٢٦هـ) محمد بن احمد بن محمد الخطيب ابن الكيال (ت٩٢٩هـ)، قدم له: الشيخ محمد إبراهيم شقرة رتبه حسان عبد المنان، مطبعة بيت الأفكار الدولية، ص٢٣٩.

(١٥) إسحاق: هو إسحاق بن راهويه أبو يعقوب بن أبي الحسن إبراهيم بن مخلد، جمع بين الفقه والحديث والورع، روى عن الشافعي وسمع من سفيان بن عيينة كان قوي الحفظ، توفي بنيسابور (٢٣٩هـ). ينظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس شهاب الدين احمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (ت٦٨١هـ)، تحقيق: د.إحسان عباس، ١/١٩٩.

(١٦) ينظر: المغني، ١/١١١. المجموع شرح المهذب، ٢/٦.

(١٧) ينظر: سبل السلام، السيد الإمام محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الأمير الحسيني الصنعاني (ت١١٨٢هـ) شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، لشيخ الإسلام شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن محمد بن حجر (ت٨٥٢هـ)، ومعه مقدمات مهمة في علوم الحديث، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، حقوق الطبع محفوظة، مكتبة الجمهورية العربية، ١/١٤٢.

(١٨) ينظر: الكافي في الفقه على مذهب أهل المدينة، للإمام أبي عمرو يوسف بن عبد الله بن محمد أبن عبد البر التمري الأندلسي (ت٤٦٣هـ)، تحقيق: د.محمود احمد القيسية، مؤسسة النداء، ١/١٨. وينظر: المغني، ١/١١١. وينظر: المجموع، ٢/٦. وينظر: كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمن الجزيري، دار الفكر للطباعة والنشر، ١/٨٠.

(١٩) المغني، ١/ ١٢. ينظر: شرح بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للإمام القاضي أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد القرطبي الأندلسي، وبهامشه السيل المرشد إلى بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق: د.عبد الله العبادي دار السلام، ١/٧٩.

(٢٠) الترمذي محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: احمد محمود شاكر وآخرون، إحياء التراث، بيروت، ١/١٩٧.

(٢١) شرائع الإسلام، المحقق الحلمي أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن، مكتبة علم الفقه، ١/١٤.

(٢٢) إمام الحرمين: هو عبد الملك بن أبي محمد الجويني قرأ الفقه على والده كان من أذكياء العالم واحد اوعية العلم خرج من نيسابور إلى بغداد ثم الحجاز وبقي بمكة أربع سنين ثم عاد إلى نيسابور كان متواضعاً رقيق القلب، كان أبوه عالماً (٤٨٧هـ). ينظر: وفيات الأعيان، ٣/١٦٧.

(٢٣) هو عبد الله بن مأمون النيسابوري من فقاء الشافعية البارعين في الفقه والأصول (ت٤٧٨هـ). ينظر: البداية والنهاية، أبو الفدا الحافظ ابن كثير الدمشقي (ت٧٤٧هـ)، تحقيق: د.احمد أبو مسلم، و د.علي نجيب عطوي والأستاذ فؤاد السيد، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ١٩٨٥م، ١٢/١٣٦.

(٢٤) القاضي: هو القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن احمد الفداء البغدادي شيخ الحنابلة في عصره (ت٤٥٩هـ). ينظر: طبقات الحنابلة محمد بن أبي يعلى أبو الحسن (ت٥٢١هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، ٢/١٩٣.

[٢٥] الماوردي: هو أبو الحسن علي بن حبيب البصري، صاحب الحاوي، تفقه على أبي القاسم الصيمري له مؤلفات كثيرة في الفقه والأصول والتفسير والأدب (ت٤٥٠هـ). ينظر: تاريخ بغداد أو مدينة السلام، للحافظ أبي بكر احمد بن علي الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، دار الكتاب العربي، ١٠٢/١٢.

[٢٦] ينظر: المجموع شرح المهذب، ١٠/٢.

[٢٧] الجموع شرح المهذب، ٧/٢.

[٢٨] بدائع الصنائع، ٢٣٣/١.

[٢٩] صالح بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد، الإمام المحدث الحافظ الفقيه، أبو الفضل الشيباني البغدادي، قاضي أصبهان سمع أباه يتفقه عليه حدث عنه ابنه زهير، وأبو بكر بن أبي عاصم والبغوي توفي بأصبهان ٢٦٦هـ. سير أعلام النبلاء، تصنيف الإمام شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ)، مؤسسة الرسالة، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، حقق هذا الجزء: صالح السمر، ٥٢٩/١٢.

[٣٠] المغني، ١١١/١.

[٣١] بدائع الصنائع، ٢٣٣/١.

[٣٢] سورة المائدة: من الآية ٦.

[٣٣] ينظر: المغني، ١١٢/١.

[٣٤] ينظر: المجموع، ٨/٢.

[٣٥] ينظر: المغني، ١١١/١-١١٢.

[٣٦] ينظر: المجموع، ١١/١.

[٣٧] ينظر: مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، دار الرسالة، كويت، ص٢٨٣.

[٣٨] المجموع شرح المهذب، ٢/ ١٣.

[٣٩] سعيد بن المسيب بن مزن بن أبي وهب بن عمرو بن عائذ بن عمران بن مخزوم القرشي المخزومي، احد العلماء الأثبات، الفقهاء الكبار (ت١٩٠هـ). ينظر: تقريب التهذيب، ص٢٣٩.

(٤٠) علقمة بن قيس بن عبد الله النخعي الكوفي، ثقة ثبت، فقيه، عابد (ت١٧٠هـ). نفس المصدر، ص٤٣٧.

(٤١) عطاء بن السائب أبو محمد ويقال أبو السائب الثقفي الكوفي، صدوق، ثقة وهو أحد الأعلام (ت١٣٦هـ). ينظر: نفس المصدر، ص٤٤٨.

(٤٢) قتادة بن دعامة بن قتادة السدوسي أبو الخطاب البصري، ثقة ثبت، يقال ولد أكمه (ت١١٧هـ). ينظر: نفس المصدر، ص٥٠٤.

(٤٣) ينظر: سنن البيهقي الكبرى، للإمام ابي بكر احمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت٤٥٨هـ)، إعداد: إبراهيم شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ٢٢٤/١. وينظر: نيل الأوطار، ١٨٦/١.

(٤٤) ينظر: المغني، لابن قدامة، ١١٩/١.

(٤٥) ربيعة: وهو ربيعة بن أبي عبد الرحمن اتيمي المعروف بربيعة الرأي ثقة، فقيه مشهور (ت١٣٦هـ). ينظر: تقريب التهذيب، ص١٩٥.

(٤٦) أبو ثور: هو إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي البغدادي أحد الأئمة المجتهدين، واحد رواة المذهب الشافعي القديم (ت٢٤٠هـ). ينظر: تاريخ بغداد، ٦/٦.

(٤٧) ابن المنذر: وهو الإمام المجتهد أبو بكر، محمد بن إبراهيم النيسابوري، من طبقة ابن سريج الشافعي، من مؤلفاته الإجماع والإقناع (ت٣١٨هـ). ينظر: وفيات الأعيان، ٢٠٧/٤.

(٤٨) مكحول: وهو مكحول الشامي، ابو عبد الله، ثقة، فقيه، كان معلما للأوزاعي، (ت١١٣هـ). ينظر: تقريب التهذيب، ص٩٠٨.

(٤٩) ينظر: المغني، لابن قدامة، ١١٩/١. شرائع الإسلام، ١٤/١.

(٥٠) زفر: وهو زفر بن الهذيل العنبري، الفقيه المجتهد الرباني العلامة أبو الهذيل بن الهذيل بن قيس، كان ثقة مأموناً، تفقه على أبي حنيفة (ت١٥٨هـ). ينظر: سير أعلام النبلاء، تصنيف الإمام شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ٣٨/٨.

(٥١) بدائع الصنائع، ٢٢٤/١

(٥٢) سبق تخريجه، ص٢٥٢.

(٥٣) ينظر: المغني، ١/١١٩. بدائع الصنائع، ١/٢٢٤. وينظر: رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين) على شرح الشيخ علاء الدين محمد بن علي لمتن تنوير الأبصار، للشيخ شمس الدين التمرتاشي، معه تقريرات الرافعي في الهامش، تحقيق: عبد المجيد طعمة حلبي، دار المعرفة، بيروت، ١/٢٨٩.

(٥٤) ينظر: الكافي في الفقه المالكي، ١/٦٥. والفقه الميسر، احمد عيسى عاشور، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ص٢٨.

(٥٥) ينظر: المحلى، أبي محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم (ت٤٥٦هـ)، قوبلت على النسخة التي حققها الاستاذ الشيخ احمد محمد شاكر، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الجيل، بيروت- ودار الآفاق، بيروت، ١/٢٥٧.

(٥٦) ينظر: رد المحتار على الدر المختار، ١/٢٨٩.

(٥٧) ينظر: المحلى، ١/٢٨٩. وبداية المجتهد ونهاية المقتصد للقرطبي، ١/٨٠.

(٥٨) ينظر: المجموع، ٢/٥٨.

(٥٩) نيل الأوطار، ١/١٨٨.

(٦٠) ينظر: سبل السلام، ١/٢٠٧.

(٦١) ينظر: المحلى، ١/٢٥٤. ينظر: أحكام الطهارة، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، ص٦٣.

(٦٢) ينظر: سبل السلام، ١/١٥٦. و ينظر: نيل الأوطار، ١/١٨٨.

(٦٣) ينظر: المغني، ١/١٢٠.

(٦٤) ينظر: بدائع الصنائع، ١/٢٣٣. وينظر: الاختيار لتعليل المختار، عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي (ت٦٨٣هـ)، طبعة فريدة منقحة مصححة قدم له: عمر المصري ومحمد جمعة، تحقيق: بشار بكري عرابي، دار قباء، للنشر والتوزيع، ١/١٨.

المصادر

١. الاختيار لتعليل المختار، عبد الله بن محمود بن مردود الموصلي (ت٦٨٣هـ)، تقديم: محمد المصري ومحمد جمعة، تحقيق: بشار بكري عرابي، طبعة فريدة ومنقحة، دار قباء للنشر والتوزيع.

٢. الإجماع عند أئمة أهل السنة الأربع، للوزير يحيى بن محمد بن هبيرة (ت٥٦٠هـ).

٣. أحكام الطهارة، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة.

٤. البداية والنهاية، أبو الفدا الحافظ ابن كثير الدمشقي (ت٧٤٧هـ)، تحقيق: د.احمد أبو مسلم، ود.علي نجيب عطوي والأستاذ فؤاد السيد، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

٥. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (ت٥٨٧هـ)، تحقيق: علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود.

٦. التعريفات للجرجاني، علي بن محمد بن علي الجرجاني المتوفى سنة ٨١٦هـ، ط١، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت.

٧. الترمذي محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي، (ت٢٧٩هـ)، تحقيق: احمد محمود شاكر وآخرون، إحياء التراث، بيروت.

٨. تقريب التهذيب مجموعاً إلى الكاشف للذهبي، مراتب المدلين، والفصل التاسع من مقدمة الفتح كلاهما لابن حجر، الكواكب النيرات لابن الكيال، شرح العلل لابن رجب، رواة المراسيل لأبي زرعة العراقي، وفوائد أخرى كثيرة، شهاب الدين احمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، شمس الدين محمد بن احمد الذهبي (ت٧٤٨هـ)، أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين ابن رجب الحنبلي (ت٧٩٥هـ)، ولي الدين احمد بن عبد الرحيم أبو زرعة العراقي (ت٨٢٦هـ)، محمد بن احمد بن الخطيب ابن الكيال (٩٢٩هـ)، قدم له: الشيخ محمد إبراهيم شفرة، اعتنى به: حسان عبد المنان، مطبعة بين الأفكار الدولية.

٩. تاريخ بغداد أو مدينة السلام، للحافظ أبي بكر احمد بن علي الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، الكتاب العربي.

١٠. تاريخ الإسلام، ووفيات المشاهير والأعلام، للحافظ المؤرخ شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان الذهبي (٧٤٨هـ)، تحقيق: د.محمد عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي.

١١. رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين) على شرح الشيخ علاء الدين محمد بن علي لمتن تنوير الأبصار، للشيخ شمس الدين التمرتاشي، ومعه تقريرات الرافعي وضعت في الهامش، تحقيق: عبد المجيد طعمة حلبي، دار المعرفة، بيروت.

١٢.سير أعلام النبلاء، للإمام شمس الدين بن محمد بن احمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط.

١٣.سنن البيهقي الكبرى، للإمام أبي بكر احمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت٤٥٨هـ)، إعداد: إبراهيم شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان.

١٤.سبل السلام، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الأمير الحسيني الصنعاني شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، لشيخ الإسلام شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن محمد بن حجر (ت٨٥٢هـ)، ومعه مقدمات مهمة في علوم الحديث، حققه: طه عبد الرؤوف سعد، حقوق الطبع محفوظة، مكتبة الجمهورية العربية.

١٥.شرح بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للإمام أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد القرطبي الأندلسي، وبهامشه السيل المرشد إلى بداية المجتهد ونهاية المقتصد، شرح وتحقيق: د.عبد الله العبادي، دار السلام.

١٦.شرائع الإسلام، المحقق الحلي، ابو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن، مكتبة علم الفقه.

١٧.صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج ابو الحسين القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، دار إحياء التراث العربي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

١٨.صحيح البخاري، للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ابن المغيرة بن بردزبة البخاري الجعفي، دار الطباعة العامرة، إستانبول، الحقوق محفوظة لدار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

١٩.طبقات الحنابلة، محمد بن أبي يعلى أبو الحسن (ت٥٢١هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت.

٢٠.الفقه المالكي في ثوبه الجديد على مذهب الإمام مالك، حجر بشير، دار القلم.

٢١.الفقه على المذاهب الأربعة، عبد الرحمن الجزيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٢٢.الفقه الميسر، احمد عيسى عاشور، مكتبة القرآن للطبع والنشر، القاهرة.

٢٣.الفقه الإسلامي وأدلته، د.وهبة الزحيلي.

٢٤. القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ)، ترتيب: طاهر احمد الزاوي الطرابلسي، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ط١، ١٩٥٩م.
٢٥. الكافي في الفقه على مذهب أهل المدينة، للإمام أبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد أبن عبد البر الشمري الأندلسي (ت٤٦٣هـ)، تحقيق: محمود احمد القيسية.
٢٦. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، شمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني على منهاج الطالبين للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الشافعي (ت٦٧٦هـ)، اعتنى به: محمد خليل عيشاني، دار المعرفة، بيروت- لبنان.
٢٧. متن الغاية والتقريب في الفقه الشافعي، للقاضي أبي شجاع احمد بن الحسين بن احمد الأصفهاني (ت٥٥٣هـ)، تحقيق: ماجد الحموي، دار ابن حزم.
٢٨. المغني، للإمام موفق الدين أبي مجد عبد الله بن احمد بن قدامة (ت٦٢٠هـ)، دار الفكر، للطباعة والنشر والتوزيع.
٢٩. المجموع شرح المهذب، للإمام أبي زكريا محي الدين بن شرف النووي، الناشر زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام.
٣٠. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، دار الرسالة، كويت.
٣١. المحلى، أبي محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم (ت٤٥٦هـ)، قوبلت على النسخة التي حققها الشيخ احمد محمد شاكر، تحقيق: طبعة إحياء التراث العربي، دار الجيل، بيروت- دار الآفاق.
٣٢. نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار، شرح منتقى الأخبار، للشيخ الإمام محمد بن علي ابن محمد الشوكاني (ت١٢٥٥هـ)، دار القلم، بيروت- لبنان.
٣٣. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس شهاب الدين احمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (ت٦٨١هـ)، تحقيق: إحسان عباس.

المهايأة
بين الشريعة والقانون

م.م. مهند قاسم العبيدي
كلية الشريعة/ قسم الفقه

المقدمة

الحمد لله الهادي من استهداه الواقي من اتقاه الكافي من تحرى رضاه حمداً بالغاً أمد التمام ومنتهاه والصلاة والسلام الأكملان على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه.

أما بعد...،

إن أسباب الأَملاك كثيرة من حيث الاشتراك، وبعد ثبوت الشركة في الملك غالباً ما تمس الحاجة وتدعو المصلحة إلى استقلال كل شريك بنصيبه، فكأن أن شُرعت القسمة، أعني القسمة النهائية المنصبة على الأَعيان.

ولكن قد تتعذر هذه القسمة، أو تدعو المصلحة الشركاء إلى إجراء قسمة مؤقتة محلها المنافع، فكأن تجويز المهايأة، والمهايأ كثيرة الوقوع، وبحثها شديد الاتصال بواقع الحياة.

ورأَيت أَن أَرجع في هذا البحث إلى تراثنا من الفقه الإسلامي لأَعرض من أحكامه ما يتسع له هذا البحث.

وسأتناول في هذا البحث المهايأة على خمسة مباحث:

المبحث الأَول: المهايأَة في الشريعة الإسلامية.

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: معنى المهايأَة لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: مشروعية المهايأة.

المبحث الثاني: أنواع المهايأَة

ويشمل مطلب واحد:

المطلب الأول: المهايأَة في الدور والحيوان.

المبحث الثالث: محل المهايأَة وما يملكه الشريك بعدها.

ويشمل مطلب واحد:

المطلب الأول: صفة عقد المهايأَة من حيث اللزوم.

المبحث الرابع: جريان الأَجبار في المهايأَة.

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأَول: تبرير الإجبار على المهايأَة.

المطلب الثاني: تعنت أو تعسف الشريك في طلب المهايأة.

المبحث الخامس: المهايأة في القانون.

ويشمل أربعة مطالب:

المطلب الأول: المهايأة في القوانين الأجنبية.

المطلب الثاني: المهايأة في القانون المصري.

المطلب الثالث: المهايأة في القانون العراقي.

المطلب الرابع: مقارنة بين الحكم القانوني والفقه الإسلامي.

هذا وليعلم الناظر في هذا البحث أنه جهد مُقل وعمل مقصر فما كان فيه صواب فمن الله وما كان فيه من خطأ فمن الشيطان وأرجو أن يلقى قبولاً لدى المعنيين في الفقه والقانون.

المبحث الأول
المهايأة في الشريعة الإسلامية

المطلب الأول- تعريف المهايأة لغة واصطلاحاً

المهايأة لغة:

من الهيئة والتهايؤ وجاء في المنجد: هايأه مهايأة في الأمر أي وافقه وقد تبدل الهمزة ياء للتخفيف، فيقال هاييته مهايأة(١).

ويقال الهيئة: مثل الشيعة و(هئتُ) للأمر أهيء (هيئة) مثل جئت أجيء جيئة و(تهيأت) له (تهيؤا) بمعنى وقرئ منه (هيئت لك). و(هيأه) أصلحه(٢).

والفقهاء يكتبون المهايأة تارة بالهمزة وأخرى بالمد. أي هي بمعنى قسمة المنافع، وكذلك هي من المفاعلة وهي الحالة الظاهرة للمتهيئ للشيء، فكل من الشريكين يرضى بهيئة واحدة، ويختارها أو أن الشريك الثاني ينتفع بالعين على الهيئة التي ينتفع بها الشريك الأول أي أن يتواضع الشريكان على أمر ويتراضيان به(٣).

وفي المعنى الشرعي وإن كان قد استعمل فيه أيضاً لفظ المهاناة، بالنون؛ لأن كل احد من الشريكين هنأ صاحبه بما أراد، ولفظ المهابأة، بالباء، لأن كل واحد منهما وهب

لصاحبه الاستمتاع بحقه، كما ذكر في توجيه استعمال لفظ المهايأة أن كلاً من الشريكين هيأ لشريكه ما طلب منه[٤].

المهايأة اصطلاحاً:

وهي اختصاص شريك بمشترك فيه زمناً معيناً من متحد أو متعدد[٥]. وهي أيضاً أن يتواضع شريكان أو الشركاء على أمر بالطوع أو الرضا، أي هو عبارة عن قسمة المنافع في الأعيان المشتركة أو كأن أَحدهما يهيئ الدار لانتفاع صاحبه أو من التهيؤ أي يتهيأ للانتفاع بالدار حين فراغ شريكه من الانتفاع بها أي قسمة المنافع على التعاقب والمناوبة[٦].

المطلب الثاني- مشروعية المهايأة

يذكر فقهاء الحنفية أن المهايأة جائزة على خلاف القياس، والقياس إنها لا تجوز لكونها مبادلة المنفعة بجنسها نظراً لانتفاع كل من الشريكين في نوبته.

فالقياس يأبى جوازها باعتبار إنها مبادلة المنفعة بجنسها نسيئة لما فيها من تأخر حق احدهما، ولكن تُرِكَ القياس بالكتاب وبالسنة وبإجماع الأَمة.ومن الكتاب استدلوا بقوله تعالى: ﴿ قَالَ هَٰذِهِۦ نَاقَةٌ لَّهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ ﴾[٧].

أي أن الانتفاع بين قوم صالح عليه السلام وبين الناقة كان على التناوب، وشريعة من قبلنا شريعة لنا ما لم يرد النسخ.

ومن السنة استدلوا بما ورد عن رسول الله ﷺ في غزوة بدر أنه قسم كل بعير بين ثلاثة وكانوا يتهايؤن في الركوب[٨].

وأوردوا أنه على جواز المهايأة إجماع الأَمة، وقد اعتبروها استحساناً، وذكروا في توجيه الاستحسان أنه يجعل أحد الشريكين كالمستقرض لنصيب شريكه فكانت المبادلة من هذا الوجه، ولا يخفي أن الكلام في المهايأة الزمانية وقد صرحوا بذلك في التوجيه الآنف الذكر[٩].

وتدعوا الحاجة إلى المهايأة للتوصل إلى تقليل ضرر الاشتراك في الأملاك، فالغرض من المهايأة تحقيق كمال الانتفاع بالأملاك المشتركة قدر الإمكان، قال الإمام الزيلعي: يصار إليها لتكميل استيفاء المنفعة لتعذر الاجتماع على عين واحدة في الانتفاع

بها، فكانت المهايأَة جمع للمنافع في زمن واحد، كالقسمة جمع للنصيب الشائع في مكان معين، فجرت المهايأَة في المنافع مجرى القسمة في الأعيان.

ولو لم تجز المهايأَة لأَدى إلى تعطيل الأعيان التي لا يمكن قسمتها، إلا أن القسمة أقوى في استكمال المنفعة لأنها جمع المنافع في زمن واحد والتهايؤ جمع على التعاقب(١٠). وقد بنوا على كون قسمة الأعيان أبلغ في استكمال المنفعة– من حيث إنها جمع في زمن واحد وبصورة دائمة– أنه لو طلب أحد الشريكين القسمة والآخر المهايأَة يقسم القاضي، وأنه لو وقعت المهايأَة فيما يحتمل القسمة ثم طلب أحدهما القسمة يقسم وتبطل المهايأَة؛ لأن القسمة أبلغ(١١).

المبحث الثاني
أنواع المهايأة

للمهايأَة تقسيمان:

الأول من حيث التراضي والجبر، والثاني من حيث الزمان والمكان.

التقسيم الأول– المهايأَة من حيث الرضا والجبر:

وتقسم المهايأَة بهذا الاعتبار إلى نوعين: مهايأَة بالتراضي، ومهايأَة بالتقاضي.

١. المهايأَة بالتراضي:

هي أن يتفق شخصان على كيفية الانتفاع بالشيء المشترك بينهما، على طريق التعاقب أو التناوب زماناً أو مكاناً. وهي جائزة باتفاق الفقهاء.

٢. المهايأَة بالتقاضي:

هي التي تتم بواسطة القاضي جبراً بناء على طلب أحد الشريكين. فيهايئ القاضي بينهما جبراً إما بالمناوبة الزمانية مدة معينة بنسبة حصة كل منهما، وإما بالمهايأَة المكانية بالاختصاص بمنفعة بعض المال المشترك بنسبة الحصص.

وهي جائزة عند الحنفية(١٢)، تحقيقاً للعدل بين الشركاء، وتوفيراً لمصلحتهم(١٣)، فللقاضي جبرهم في الأصح، لاحتياج الناس إلى ما هو أعدل وهو القسمة بالقضاء. وقد نصت المادة (١١٨١) مجلة على ما يأتي لبيان أحوال المهايأَة الجبرية: «إذا طلب المهايأَة

أحد الشركاء في الأشياء المشتركة المتعددة، وامتنع الآخر: فإن كانت الأعيان المشتركة متفقة المنفعة، فالمهايأة جبرية وإن كانت مختلفة فلا جبر.

مثلاً: داران مشتركان طلب أحد الشريكين المهايأة على أن يسكن إحداهما، والآخر للآخر. أو حيوانان على أن يستعمل احدهما واحداً، والأخر للآخر، وامتنع شريكه، فالمهايأة جبرية.

أَما لو طلب أحدهما المهايأة على سكن الدار، وللآخر إيجار الحمام، أو على سكنى احدهما في الدار وزراعة آخر الأراضي، فالمهايأة بالتراضي، وإن لم تكن جائزة، إلا أنه إذا امتنع الآخر لا يجبر عليها»[١٤].

ولا يجبر على المهايأة من أَباها عند المالكية والشافعية والحنابلة[١٥] (الجمهور)، لأنها معاوضة، فلا يجبر عليها كالبيع؛ ولأن حق كل واحد في المنفعة شيء عاجل، فلا يجوز تأخيره بغير رضاه، كالدين، أي فلا تجوز المهايأة بالتقاضي عند الجمهور.

وقال المالكية: لا تجوز قسمة المنافع بالقرعة. وقال الشافعية: إذا اتفقوا عليها، وتنازعوا في البداءة (بدء المناوبة) أُقرع بينهم.

التقسيم الثاني- فالمهايأة بهذا الاعتبار إلى نوعين:

مهايأة زمانية، ومهايأة مكانية. وقد يطلق الفقهاء المهايأة ويريدون بها المهايأة الزمانية وحدها، هذا فيما تقدم من قولهم فيها: هي جمع على التعاقب، وقولهم: نظراً لانتفاع كل من الشريكين في نوبته، وقولهم: لتأخر حق أحد الشريكين، وإن كان التعرف الشرعي يعمهما.

وتقسيم المهايأة إلى زمانية ومكانية مسلم به لدى الفقهاء عامة، ومنهم من يبرز هذا التقسيم ويعنون له، ومنهم من يشير إليه ضمن بيان أحكام المهايأة، ومنهم من يمثل للنوعين المندرجين فيه، وقد نصت عليه المجلة في المادة (١١٧٦).

والمهايأة الزمانية أن ينتفع كل من الشريكين بجميع العين المشتركة مدة معينة، كل بدوره كأن يسكن أحدهما الدار المشتركة أو يزرع الأرض المشتركة سنة ويسكنها ويزرعها الآخر سنة أخرى.

أما المهايأة المكانية فهي أن يختص كل من الشريكين بقسم من العين المشتركة، وينتفعان في وقت واحد، كأن يسكن احدهما بعض الدار ويسكن الثاني البعض الآخر(١٦).

وقد أعتبر الفقهاء الحنفية المهايأة الزمانية إفرازاً من وجهة مبادلة من وجه آخر، ولكن على سبيل القرض تخلصاً من مواجهة ربا النسيئة.

أما المهايأة المكانية فقد رجحوا اعتبارها إفرازاً من كل وجه، وقالوا: أن معنى الإفراز يتحقق في المهايأة في المكان دون الزمان وتظهر وجهة الإفراز في المهايأة الزمانية منغمرة في جعل كل من الشريكين كالمستقرض لنصيب شريكه في نوبته.وقد استدلوا في تبرير مشروعية المهايأة المكانية إلى ما قرروه من انفراد جهة الإفراز فيها وانعدام جهة المبادلة، لأن المبادلة لا تجوز في الجنس الواحد نسيئة للربا.

أقول النسيئة في هذه المهايأة، لو قيل إنها مبادلة، من حيث أن المنافع معدومة تحدث شيئاً فشيئاً، كما رتبوا على كونها إفرازاً لا مبادلة عدم اشتراط بيان المدة فيها، خلاف المهايأة الزمانية فإنه يلزم فيها ذلك(١٧).

المطلب الأول- المهايأة في الدور والحيوان

وبناء على ما سبق تجوز المهايأة في الدور سواء أكانت زمانية أو مكانية للاستعمال الشخصي أو للاستغلال (بالانتفاع بواسطة الغير بالأجرة ونحوها)، لأن الظاهر عدم التغير في العقار ولأن المهايأة المكانية إفراز لجميع الأنصباء والمهايأة الزمانية تتم بالمناوبة أو التعاقب في الانتفاع فكانت كالقرض، ويعتبر كل واحد في نوبته وكيلاً عن الآخر(١٨).

وأما بالنسبة للحيوان كدابتين مثلاً يركب احدهما إحداهما والآخر مدة أخرى، لا تجوز عند أبي حنيفة لا استعمالاً ولا استغلالاً؛ لأن الظاهر التغيير في الحيوان ولأن الاستعمال يتفاوت بتفاوت الراكبين حذقاً وفرقاً.

وتجَوز المهايأة استعمالاً عند الصاحبين في الحيوان والحيوانيين كما تجوز للاستغلال في الحيوانيين ولا تجوز في الحيوان الواحد، لأن المعادلة تمكن بين الحيوانيين لاتحادهما في الوقت ولا تمكن المعادلة في الحيوان الواحد لأن الظاهر التغيير في الحيوان

لتوالي أسباب التغيير عليه، إذ يكون الجهد في الحيوان عند الزمن الثاني أقل منه في الزمان الأول(١٩).

وقد نصت المادة (١١٧٧) مجلة: على جواز المهايأة الاستعمالية في الحيوان المشترك لاستعماله بالمناوبة وكذاك تجوز في الحيوانيين المشتركين على أن يستعمل احدهما هذا والآخر الآخر، وهو رأي الصاحبين وهذا يتفق مع رأي المالكية في قسمة المنافع بالأعيان.

المبحث الثالث
محل المهايأة وما يملكه الشريك بعدها

لما كانت المهايأة قسمة المنافع فأن محلها المنافع دون الأعيان، ويقرر الفقهاء الحنفية ذلك ويذكرون مشروعيتها في الأملاك المشتركة التي يمكن الانتفاع بها مع بقاء عينها، وقد نصت المادة (١١٧٤) مجلة على أن المهايأة لا تجري في المثليات بل القيميات ليكون الانتفاع بها ممكن حال بقاء عينها. ومن الواضح خروج القيمات التي لا يمكن الانتفاع بها مع بقاء عينها، والأصل في نص المجلة ما ورد في بعض كتب الفقهاء من أنه: لا تجرى المهايأة في المثليات وتجرى في الأعيان المتقاربة التي يمكن الانتفاع بها مع بقاء عينها.

وقد بنوا على عدم جريان المهايأة في الأعيان أنه لو تهايئا في نخل أو شجر على أن يأخذ كل واحد منها طائفة يستثمرها لا يجوز.

وكذلك إذا تهايئا في الغنم المشتركة على أن يأخذ كل واحد منهما قطيعاً وينتفع بألبانها، وقد أخذت بذلك المجلة ونصت عليه المادة (١١٨٧).

وفي ظاهر الرواية عن الإمام أبي حنيفة تجوز المهيأة في الاستغلال، فللشريكين أن يتهايئا غلة دار أو دارين إلا أنه لو زادت غلة الدار في نوبة احدهما عليها في نوبة الآخر فأنهما يشتركان في الزيادة ليتحقق التعديل وفي الدارين لا يشتركان فيها، لأن فيهما معنى الإفراز راجح لاتحاد زمان الاستيفاء، وفي الدار الواحدة يتعاقب كل واحد في نوبته كالوكيل عن صاحبه فيرد عليه حصته من الزيادة.

وهناك صور متفق في المذهب على منع التهايؤ في الاستغلال فيها، وصور مختلف فيها، والصاحبان أكثر توسعاً في تجويز المهايأة في الاستغلال، ولا مجال لسرد تلك الصور ويكفي أن نجمل مرجع الخلاف في توقع توالي أسباب التغيير في المشترك وتأثير ذلك في الغلة زيادة ونقصاناً، فتفوت المعادلة[٢٠].

وذكر الإمام الكاساني قولاً بأن الغلة لا تحتمل التهايؤ حقيقة، لأنها عين والتهايؤ قسمة المنافع، ولما تقدم من المشاركة بين الشريكين للآخر في الزيادة في بعض الصور فأنه ليس حكم جواز المهايأة، فيكون ذلك محمولاً على ما إذا اصطلحا على الغلة وسمي مهايأة مجاز وأورد في هذا القول أن الغلة يجوز أن تذكر بمعنى الاستغلال جملة وهو فعل[٢١].

وأما يملكه الشريك من التصرف بعد المهايأة فأنه إذا وقعت المهايأة على استيفاء المنافع يكون لكل شريك أن ينتفع بنفسه، وله أيضاً أن يشغل شرط ذلك في العقد أو لم يشترط، على المشهور الراجح عندهم، لحدوث المنافع على ملكه. وعباراتهم تدل على عدم التفرقة بين المهايأة المكانية والمهايأة الزمانية في ذلك، وصرحت به المجلة في المادة (١١٨٥).

ولو حدثت زيادة في الغلة في نوبة احدهما فإنه لا يشاركه الآخر فيها، ولو في دار واحدة خلافاً لما تقدم في المهايأة في الاستغلال، لتعديل فيما وقع عليه التهايؤ ابتداء، أي المنافع، فلا تؤثر زيادة الاستغلال بعد ذلك.

وقد أخذت بهذه التفرقة المجلة ونصت عليه في المادة (١١٨٦)[٢٢]. والفقهاء المالكية يقررون عدم جواز المهايأة في الغلة، ويذكرون في نفس الوقت جوازها في الاستغلال، وقد تقدم إيراد الغلة بمعنى الاستغلال والإمام ابن رشد قد ذكر جواز التهايؤ في الغلة عندهم[٢٣].

والحنابلة يقرون عدم جواز المهايأة في لبن الحيوان أو ثمر الشجرة، ولا يعللون بكونها من الأعيان، بل بما فيها من تفاوت ظاهر. ويبينون أن الشريك يملك بالمهايأة الاستغلال، حيث يوردون أنه إذا وقعت المهايأة اختص كل شريك بالغلة في مدته[٢٤]، وعند الزيدية نحو ذلك[٢٥]. وأما الأباضية يصرحون بعدم جواز التهايؤ في الاستغلال لا في كثير زمان ولا في يسيره وقد يبدوا أنهم لا يرتبون على المهايأة ملك الشريك الاستغلال لولا تشبههم بالإجارة وذكرهم جوازها في السفينة وهذا ما ينتفع به بالاستغلال[٢٦].

المطلب الأول- صفة المهايأَة:

الفقهاء مختلفون في لزوم المهايأَة، وأكثرهم يرى إنها عقد غير لازم، إلا أن لهم في ذلك تفصيل:

فالحنفية يقرون أن المهايأَة عقد غير لازم، حتى لو طلب أحد الشريكين مقسمة العين بعد المهايأَة قسم الحاكم بينهما وفسخ المهايأَة، وإنه ينفرد احدهما بنقضها بعذر وبدون عذر في ظاهر الرواية، وروي عن الإمام محمد أنه لا ينفرد احدهما بنقضها إلا بعذر أو بطلب قسمة العين، ونقل احمد الشلبي، في حاشيته على الزيلعي، القول بأنه لكل واحد نقض المهايأَة بلا عذر إذا لم يرد التعنت، وهو قول سديد فيه للتعسف الظاهر. وما تقدم في المهايأَة الرضائية، أما إذا وقعت المهايأَة بحكم الحاكم فإنه لا ينفرد احد الشريكين بنقضها ما لم يصطلحا، فالمهايأَة القضائية لازمة، وعليها يحمل قولهم أنه لا يبطل التهايؤ بموتهما لأنه لو بطل لأستأنفه الحاكم(٢٧).

وعند الشافعية المهايأَة غير لازمة قولاً واحداً(٢٨) وكذلك عند الحنابلة(٢٩)، ولكن الحافظ ابن رجب ذكر الخلاف عندهم في لزومها إذا كانت مدتها معلومة(٣٠)، وعند الجعفرية هي غير مطلقاً دون تفصيل(٣١).

ويذهب المالكية إلى لزوم المهايأَة بلا خلاف إذا كانت لها مدة معينة، وعدم اللزوم بخلاف ذلك(٣٢) وعند الأَباضية يجب ذكر المدة وهي لازمة عندهم دائماً حيث هي عندهم كالإجارة وتحتاج إلى زمان ويجوز فيها ما يجوز في الإجارة وكذلك ما يمنع وما يلزم في الإجارة(٣٣).

المبحث الرابع
جريان الإجبار في المهايأة

ورد في بعض الكتب الفقهية أن الإجبار على قسمة المنافع هو مذهب الحنفية خلافاً لجمهور الفقهاء[٣٤]، ولكنا نجد الكثير من الفقهاء والآخرين قد قالوا أيضاً بالإجبار على المهايأة فالإجبار عليها هو مذهب الظاهرية عند تعذر قسمة الأعيان، على ما صرح به الإمام ابن حزم[٣٥]، وهو مذهب الزيدية[٣٦]. وفي مذهب الشافعية ذكر الإمام الغزالي عدم الإجبار على المهايأة بلا تفصيل[٣٧]، ولكن ورد في نهاية المحتاج أنه إذا أبى الشركاء المهايأة أجبرهم الحاكم على إيجاره أو أجره عليها، فأن تعذر إيجاره باعه، فأن تعذر البيع وحضر جميعهم أجبرهم على المهايأة أن طلبها بعضهم، وعلل ذلك بأن الضرر على الكل فلم يمكن فيه الأعراض[٣٨].

والمالكية يروم عدم الإجبار على المهايأة، ولكن لا يخلو مذهبهم عن قول بالإجبار عليها[٣٩]. وكذلك المشهور لدى الحنابلة عدم الإجبار عليها؛ معللين بأنه لا يجوز أن يجبر أحد الشريكين على تأخير حقه بالمهايأة، وظاهر أن هذا التعليل قاصر على المهايأة الزمانية وأما في المكانية ذكروا أنها معاوضة فلا يجبر عليها كالبيع[٤٠]، إلا أن الحافظ ابن رجب ذكر عن الإمام احمد رواية يستدل بها على وقوع المهايأة جبراً، وبين وجها في المذهب هو عدم الإجبار في المهايأة الزمانية، للتعليل المتقدم، والإجبار في المكانية كقسمة الأعيان[٤١]. أما الجعفرية فيذهبون إلى عدم الإجبار فيها[٤٢]. والأباضية معللين بالغرر إذ قد يتغير ما يكون لأحدهما وأنه في الزمانية أشد غرراً لاحتمال تلف الشيء في نوبة أحدهما[٤٣].

بقى أن نتناول شيء من التفصيل عن الذي ورد عند الحنفية بهذا الصدد، ومذهبهم هو أن يجري في المهايأة إجبار القاضي، كما يجري في قسمة الأعيان، إذا طلب أحد الشريكين المهايأة وامتنع الآخر وكانت العين غير قابلة للقسمة، أو كانت قابلة للقسمة ولم يطلبها أحدهما، وورد في تنقيح الحامدية للكرخي عن الإمام أبي حنيفة تفيد عدم جريان الإجبار في المهايأة، ولكن هناك روايات بخلافها تدل على أنه يجري الإجبار في نوعي المهايأة.

نعم وقع الخلاف في بعض الفروع ومرجعه النظر إلى كثرة أو قلة التفاوت في المنافع وانطماس أو ظهور معنى الإفراز في المهايأة وقد قرروا أن المهايأة الزمانية متعينة

فيما لا يحتمل المكانية كالبيت الصغير وأنه لو أختلف الشركاء في التهايؤ من حيث الزمان والمكان في محل يحتملهما بأمر القاضي بالاتفاق لأنه في المكان أعدل لانتفاع الكل في زمن واحد، وفي المكان أكمل لانتفاع كل بالكل، فلما اختلفت الجهة فلا بد من الاتفاق(٤٤).

ولا ينافي هذا ما تقدم من الإجبار على المهايأَة، ذلك أن الشريكين إذا اتفقا على نوع المهايأَة حصلت برضاهما، وإن أصر كل على طلبه إحدى المهايأتين فكأنهما اعرضا عنها، حيث أن في وسع كل منهما موافقة الآخر، فأنه أن وافقه في المكانية لا ضرر عليها، إذ أن الكلام في عين تحتملها، وأن وافقه في الزمانية فهو أكمل للانتفاع، فإصرارهما معاً دليل على رفضهما المهايأَة، والحاكم لا يتخل تلقائياً من غير طلب أحد الشركاء. وهذا بخلاف ما لو كانت العين لا تحتمل المكانية، أو رفض احدهما أصل المهايأَة فأنه يجبر عليها.

المطلب الأول- تبرير الإجبار على المهايأَة

لا شك إن في الإجبار على المهايأَة مساس بحرية التصرف بالأملاك وخروج عن مبدأ اشتراط الرضا في العقود، فأن معنى المعارضة غير منعدم في المهايأَة.

ولكن يمكن تبرير هذا الإجبار باعتبار أن لأي من الشركاء متعنت وامتناعه عنها وإن إصراره على رفض التهايؤ ليس فيه غرض معتبر، أو على الأقل لا مصلحة له فيه تقاس بمصلحة طالب المهايأَة في تحقيقها، الذي يلاحق غرضاً صحيحاً هو تكميل استيفاء منفعة ملكه.

ويلاحظ أن الذي يرفض المهايأَة لا تخلو حاله عن ثلاث: أولاها أن تكون له مصلحة في المهايأَة والثانية أن لا تلحقهُ مضرة منها، ومن هاتين الحالتين لا يحقق امتناعه أي مصلحة له فيكون متعنتاً أو متعسفاً ومن أبرز معايير التعسف انعدام المصلحة وقصد الإضرار في استعمال الحق.

وقصد الإضرار في الحالة الأولى أظهر، أي حالة ما إذا كان للشريك الممتنع مصلحة في المهايأَة، حيث أن بامتناعه يضر بنفسه وبشريكه ولا يقدم على ذلك إلا سفيه أو متعنت قاصداً الإضرار.

ونجد معنى بناء الإجبار في المهايأة على كون الممتنع عنها يضر بنفسه وبسائر الشركاء في قول فريق من فقهاء الشافعية: أن الحاكم يجبرهم على المهايأة إنْ طلبها بعضهم، معللين بأَن ضرر على الكل فلا يمكن الإعراض[٤٥].

وقد تقدم قول الإمام الزيلعي: لو لم تجز المهايأة لأدى إلى تعطيل الأعيان التي لا يمكن قسمتها. ونجد نفس المعنى المتقدم بصورة أوضح فيما نص عليه الفقهاء الحنفية في داراً وحانوت بين أثنين لا يمكن قسمتها، فقال احدهما لا أكري ولا أنتفع، وقال الآخر أريد ذلك أمر القاضي بالمهايأة، ثم يقال أن شئت فأنتفع وان شئت فأغلق الباب[٤٦].

ويظهر فيه التعنت بوضوح ويفصح عن قصد الإضرار. وكذلك في سفينة بين شريكين أمتنع احدهما عن بيع حصته وإجارتها وسفرها بقصد ضرر شريكه، لا يجبر على شيء من ذلك ولكن أفادوا الإجبار على المهايأة وصرح به العلامة ابن عابدين[٤٧].

وفيه ذكر قصد الإضرار صراحة، مع العلم أن هذا العقد يمكن أن يستفاد من مجرد انعدام المصلحة في استعمال الحق، وهذا الحق، بصدد المهايأة، هو حق المالك في الامتناع عن التعاقد والتمسك بملكه بصورته الراهنة.

وأما الحالة الثالثة فتلك أن يفترض لحوق ضرر بالشريك من جراء إجباره على المهايأة وأن له مصلحة في عدم تغيير الوضع الذي كانوا عليه وهي في الغالب مصلحة وهمية تقوم في ذهن الشريك الممتنع أو هي وليدة هواه. فإذا سلمنا بوجود تلك المصلحة فأن الضرر الذي يصيب هذا الشريك بإجباره على المهايأة لا يقاس بما يصيب سائر الشركاء لأن الانتفاع لا يفوته على كل حال في حين يكاد يفقد بعض الشركاء الانتفاع بالكلية إذا لم يتوصلوا إلى المهايأة. والترجيح بين المصالح المتعارضة يقتضي تغليب مصلحة طالب المهايأة، لما يصيبه من ضرر كبير، عملاً بالقاعدة الفقهية التي تنص على أن درء المفاسد أولى من جلب المنافع، أي تحقيق زيادة انتفاع للممتنع في هذه الحالة أو القاعدة التي تنص على أن الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف. وانهيار التوازن بين المصالح المتعارضة في استعمال الحقوق هو من معايير التعسف في استعمال الحق.

المطلب الثاني- تعنت أو تعسف الشريك في طلب المهايأة

إلى جانب اعتبار الممتنع عن المهايأة متعنتاً في رفضها هناك من جهة أخرى احتمال تعنت الشريك وتعسفه في طلب المهايأة، وهو يقتضي عدم إجابته إلى الإجبار على المهايأة.

ولقد أبرز العلامة الموصلي ذلك كقاعدة في قوله: ويجبر الممتنع إذا لم يكن الطالب متعنتاً[٤٨].

ويمكن أن يعتبر تطبيقاً لذلك قولهم بعدم الإجبار على المهايأة المكانية في عين لا تحتملها نحو بيت صغير، وقد تقدم.

ومن ذلك ما ذكره أبن عابدين، بعد قوله لكل واحد من الشركاء أن يسكن في بعض الدار بقدر حصته، أنه لو قال أحدهم لي خشبة أسكن تحتها وطلب الآخر المهايأة أي الزمانية، أفاد أنه لا يجاب صاحب الخشبة ويجبر على المهايأة بالتعاقب[٤٩]، ويظهر فيما ذكر تعنت طالب السكنى بوضوح.

وهذا ما أراه على قول العلامة الموصلي فهو أعدل الأقوال، فأن فيه إفساح المجال للقضاء لاستقصاء كل حالة بظروفها وملابساتها، وقمع القصد السيئ ومنع التعنت أو التعسف في استعمال المهايأة.

المبحث الخامس
المهايأة في القانون

سنتناول عرض المهايأة بصيغته القانونية العامة، فتعبير المهايأة في المجال القانوني، موجود ومنصوص عليه في الكثير من القوانين عند الدول العربية وقد نظم المقنن العراقي أحكام المهايأة في المواد ١٠٧٨- ١٠٨٠، ونظمها المقنن المصري في المواد ٨٤٦- ٨٤٩، والمقنن السوري في المواد ٨٠٠- ٨٠٣، وهي مطابقة. لنصوص القانون المصري، والمقنن الليبي في المواد ٨٥٠- ٨٥٣ وهي مطابقة كذلك لنصوص القانون المصري إلا في إحدى النقاط الجوهرية، وسيأتي الإشارة إليها.

وقد يعرف رجال القانون المهايأة بأنها قسمة الانتفاع أو قسمة المنافع[٥٠]. وقد تقدم هذا التعريف في الفقه الإسلامي.

ولم يرد في مجموعة الأعمال التحضيرية للقانون المدني المصري أي ذكر لاستقاء أحكام المهايأَة من الفقه الإسلامي ولم يشر إلى ذلك شرّاح هذا القانون، والواقع أنه قد جاء بأحكام لا وجود لها في أي مذهب من مذاهب الفقه الإسلامي، ولكن هذا لا يمنع القول بتأثر المقنن جملة بهذا الفقه ويمكن أن نلمس ذلك في تعرضه لأصل المهايأَة وفي الاصطلاح والتعريف وبيان نوعي المهايأَة.

أما القانون العراقي فمن شراحه من ذكر أن المقنن قد اهتدى بأحكام الشريعة في وضع القواعد لقسمة المهايأَة مع تعديل يلائم طبيعة القسمة المؤقتة(٥١).

وأراه بنظري شديد التأثر بالفقه الإسلامي ويكاد لم يبتعد عما قرره الفقهاء في المذاهب مجتمعة. وسوف نتناول بإشارة بسيطة إلى وجود المهايأَة في القانون الأجنبي والمصري ثم نعقب بعد ذلك إلى القانون العراقي.

المطلب الأول- المهايأَة في القوانين الأجنبية

جاء في المذكرة الإيضاحية للمادة ١٢١٩ من المشروع التمهيدي للقانون المصري، المقابلة للمادة ٨٤٩ من القانون، أن المواد التي تعرضت لقسمة المهايأَة لا نظير لها في التقنينات الأجنبية(٥٢). ولم تشر المذكرة إلى وجود أحكام مناقضة في تلك القوانين لحكم القانون المصري بصدد المهايأَة، ولو وجدت مثل تلك الأحكام لدارت المناقشات حولها غالباً في لجان المشروع.

وما يستفاد من هذا هو سكوت تلك القوانين أو خلوها من نصوص صريحة أو تفصيلية في ذلك لكنه لا يعني أن القوانين الأجنبية لا تعرف المهايأَة، بل أن منها- كالقانون الفرنسي حسب ما وقفت عليه ما يُقر أصل المهايأَة، ويعترف بها جملة ومن رجال هذا القانون من يعرفها بذكر معناها، فيصفها بأنها قسمة مؤقتة لا تنصب إلا على الانتفاع مع بقاء الملكية على الشيوع ويذكر شيئاً من فوائدها، ويبين أن القانون يقرها، وقد أشار إلى أحد النصوص القانونية في ذلك(٥٣).

المطلب الثاني- المهايأة في القانون المصري

لم تكن المجموعة المدنية الملغاة تتضمن نصوصاً تقابل النصوص التي جاء بها القانون الحالي في المهايأة، ولكن نجد مع ذلك رجال القانون يضمونها مؤلفاتهم، والقضاء يتوسع في بيان أحكامها، وقد ذكرت المذكرة الإيضاحية للمشروع التمهيدي أن أكثر المواد التي تتعرض للمهايأة ليس إلا تقنيناً لما جرى عليه القضاء المصري في هذا الموضوع الهام[٥٤].

وقد بين القانون أن المهايأة مكانية وزمانية وعرف النوعين، وفيهما يملك الشريك أن يستغل الجزء الذي أصابه أو جميع المشاع في نوبته لا يشاركه أحد من سائر الشركاء فيما حصل عليه. وفي النوعين لابد من اتفاق جميع الشركاء على المهايأة، فلا يمكن أن تحصل قضاء بإجبار الحاكم. وفي المهايأة الزمانية يلزم ذكر المدة، أما المكانية فالأصل أنه لا يجب فيها ذلك، ولكن عند ذكر المدة لا يجوز الاتفاق على أكثر من خمس سنوات وإلا انقضت المدة إليها. ومدة الخمس السنوات قابلة للتجديد، فإن انقضت المدة المتفق عليها دون تجديد مع استبقاء المهايأة، أو لم تكن عينت مدة أصلاً، فأنها تكون سنة واحدة تجدد تلقائياً ما لم يعلن أحد الشركاء عدم رغبته في مدة المدة، ويشترط أن يكون هذا الإعلان قبل ثلاثة أشهر على الأقل من انتهاء السنة الجارية. ومعنى هذا أن المهايأة لازمة في جميع الأحوال لا يستقل أحد بإنهائها، فلا تنتهي إلا بانقضاء المدة المعينة مع عدم الرغبة في التجديد أو انقضاء مدة السنة بشرط الإعلان المذكور وإذا دامت المهايأة المكانية خمسة عشر عاماً تحولت إلى قسمة نهائية بحكم القانون من تاريخ انقضاء هذه المدة ما لم يتفق الشركاء مقدماً على غير ذلك. فتكون قسمة أعيان قانونية.

وقد أقام القانون قرينة على ذلك وجود المهايأة المكانية تستفاد من حيازة أحد الشركاء المشتاعين جزءاً مفرزاً من المشاع مدة خمس عشر سنة، حيث افترض القانون أن حيازته تستند إلى قسمة مهايأة، ويمكن أن يستفيد من هذه القرينة والمهايأة المفترضة في الادعاء بالقسمة النهائية.

إلا أن القرينة المذكورة يمكن نقضها بإقامة الدليل العكسي، ومن رجال القانون من اعتبرها قرينة قاطعة.

وأما المهايأة القضائية، أي الإجبارية، فقد نص عليها القانون في حالة خاصة، تلك الحالة التي تسبق القسمة النهائية، فإنه بعد البدء في إجراءات هذه القسمة إذا طلب أحد الشركاء المهايأة جاز للقاضي أن يأمر بها إذا تعذر اتفاق الشركاء عليها، وتستمر هذه المهايأة حتى تتم القسمة النهائية.

وقد أخضع القانون المهايأة بنوعيها لأحكام عقد الإيجار فيما لا يتعارض منها مع طبيعة هذه القسمة، وجرى تكييف عقد المهايأة بأنه إيجار[٥٥].

المطلب الثالث- المهايأة في القانون العراقي:

يتفق القانون العراقي مع القانون المصري في الكثير من الأحكام التي تقدم ذكرها في القانون المصري، فلا حاجة إلى التكرار، ونكتفي بإيراد مواضع الخلاف.

ونلاحظ أولاً أن القانون المصري لم ينص على المهايأة القضائية، أي الإجبارية إلى في حالة خاصة هي حالة المهايأة التي تسبق القسمة النهائية.

أما القانون المدني العراقي فقد ذهب إلى الإجبار على المهايأة في المنقولات، إذا لم يتفق الشركاء على إجرائها وطلب ذلك أحدهم ولم يطلب أحد إزالة الشيوع والمحكمة المختصة بذلك هي محكمة الصلح، مهما بلغت قيمة المنقول، مثل إزالة الشيوع. ولم يرد في القانون العراقي نص يقابل النص المصري بصدد المهايأة التي تسبق القسمة النهائية، فعليه يكون الاتفاق هو السبيل الوحيد لأجراء المهايأة بالنسبة للعقارات.

ويلاحظ أيضاً أن القانون العراقي قد قصر تقدير مدة سنة للمهايأة المكانية وتجديدها على حالة ما إذا لم تكن قد اشترطت المدة، فتخرج حالة انتهاء المدة المتفق عليها دون تجديد[٥٦].

والقانون العراقي لم يأخذ بتحويل المهايأة المكانية إلى قسمة نهائية إذا دامت المهايأة خمس عشرة سنة، كما لم يأخذ بالقرينة على وجود تلك المهايأة وقد ورد في تصويب مسك المقنن المصري: أن المهايأة التي تدوم خمس عشرة سنة دون أن يرغب أحد في إنهائها هي خير قسمة نهائية يستطيع الشركاء أن يصلوا إليها وقد وصلوا إليها فعلاً بالتجربة واطمأنوا لنتائجها، فأن كانوا يريدون غير ذلك فما عليهم إلا أن يتفقوا مقدماً على أن قسمة المهايأة لا تنقلب إلى قسمة نهائية[٥٧].

ويبدو أن شراح القانون المدني العراقي غير مقتنعين بذلك، ويوردون أن التسامح قد يجري في المهايأة بما لا يتسامح فيه في القسمة النهائية، وإن هذه القسمة تفرض على الشركاء دون رضاهم، وإن الشركاء لو أرادوا جعل المهايأة قسمة نهائية لصرحوا باتفاقهم على ذلك وسجلوا هذا الاتفاق(٥٨).

وأوافقهم في تصويب عدم أخذ المقنن العراقي بحكم القانون المصري في أمر خطير لا يصح بناؤه على محض افتراض.

ولم يأخذ القانون المدني الليبي أيضاً بحكم القانون المصري في ذلك. وأخيراً يلاحظ أن المقنن العراقي قد أخضع المهايأة لأحكام عقد الإيجار فيم يتعلق بأهلية المتهايئين وحقوقهم والتزاماتهم، أما المقنن المصري فقد أضاف إلى ذلك سريان الأحكام المتعلقة بالاحتجاج على الغير وطرق الإثبات(٥٩).

المطلب الرابع- مقارنة الحكم القانوني بالفقه الإسلامي:

مما تبين في القانون من قسمة المهايأة إلى مكانية وزمانية ولزوم ذكر المدة في الزمانية، وملك الشريك للاستغلال واستئثار ما يحصل عليه في المهايأة، وكون المهايأة عقد لازم، وحصولها بالاتفاق أو اللجوء إلى القضاء، كل ذلك قد تقدم عند بحث المهايأة في الفقه الإسلامي، ولا يخرج عن أن يكون قولاً لفريق من الفقهاء، وقد بينا اختلاف الفقهاء فيما بينهم في الكثير من ذلك.

ولكن بصدد المهايأة القضائية لم يفرق فقهاء الشريعة بين المنقول والعقار في الإجبار عليها كما فعل المقنن العراقي. وكذلك لم يقل أحد منهم بتحويل المهايأة إلى قسمة عين، ولا بالقرينة على وجود المهايأة، كما فعل المقنن المصري، فإنهم يحتاطون في أمر الأملاك ويتحاشون الافتراض.

وفيما يتعلق بالمدة لا يرى الفقلاء بقاء المهايأة بعد انقضاء المدة المعينة لها وتحديد المدة وتجديدها تلقائياً.

وأما عن تعيين حد أعلى للمدة التي يجوز الاتفاق على بقاء المهايأة فيها، فأنه وارد في مذهب المالكية، ولكن فيه تقديرات مختلفة وتفاوت في المدة حسب طبيعة الأعيان المشتركة(٦٠).

وبصدد تكييف عقد المهايأة بأنه إيجار أو تشبيهه بالإيجار، أُشير إلى ما نقلت عن المالكية في اعتبارهم المهايأة إجازة أو كالإجازة إذا ذكر فيها زمن معين، وقول الأباضية: هي كالإيجار، ويجوز فيها ما يجوز في الإجازة ويمنع فيها ما يمنع من الإجازة ويلزم فيها ما يلزم في الإجازة(٦١).

وأخيراً أذكر ما قدمت من ربط الإجبار على المهايأة بمفهوم التعسف وإمكان وقوع التعسف في طلب المهايأة قضاء، يمكن أن يجري في المجال القانوني أيضاً ولكن في دور أضيق، انظر لتصنيف دائرة الإجبار على المهايأة في القانون فلا تجد من رجال القانون من تعرض لذلك. حسب علمي، والله تعالى أعلم.

الخاتمة

١. أن المهايأة جائزة على خلاف القياس.
٢. أن الحاجة إلى المهايأة لتقليل ضرر الاشتراك في الأملاك.
٣. أن المهايأة تقسم إلى قسمين زمانية ومكانية، فالزمانية أن ينتفع كلاً من الشريكين بجميع العين المشتركة مدة معينة وأما المكانية فهي أن يختص كل من الشريكين بقسم معين أي أن ينتفعان في آن واحد ووقت واحد.
٤. إن القسمة بالمهايأة في المنافع وليس بالأعيان.
٥. إن المهايأة عقد غير لازم حتى لو طلب أحد الشريكين قسمة العين بعد المهايأة قسم الحاكم بينهما وفسخ المهايأة.
٦. قضى الفقهاء الإجبار على قسمة المنافع عند تعذر قسمة الأعيان.
٧. إذا تعنت الشريك في المهايأة ورفضها فأن ذلك يدعوا إلى عدم إجلبته إلى الإجبار على المهايأة.
٨. معرفة القوانين الأجنبية والمصرية للمهايأة سواء كان بذاتها أو بمعناها.
٩. اتفاق القانون المدني العراقي مع القانون المصري في الكثير من الأوجه إلا في المهايأة القضائية (الإجبارية) وهي التي تسبق القسمة النهائية.
١٠. لم يفرق فقهاء الشريعة بين المنقول والعقار في الإجبار عليها ولم يقل أحد منهم بتحويلها إلى قسمة عين ولا بالقرينة على وجود المهايأة.

الملخص

المهايأة جائز استحساناً للحاجة إليها إذ قد يتعذر الاجتماع على الانتفاع ومحلها: منافع الأعيان المشتركة التي يمكن الانتفاع بها مع بقاء عينها ولا تبطل بموت الشريكين ولا بموت أحدهما ولو طلب أحدهما القسمة أعيانا بطلت والمهأياة نوعان زمانية ومكانية، فالزمانية أن ينتفع الشريك بجميع العين المشتركة مدة معينة وأما المكانية فهي أن يختص كل من الشريكين بقسم من العين المشترك في وقت واحد وتجوز المهايأة في الدور والحيوانات ويرى الحنفية أن المهايأة عقد غير لازم وقد أنفرد الحنفية بالإجبار على قسمة المنافع خلافاً لجمهور الفقهاء هذا وقد ذكرت المهايأة في جميع القوانين ولو على سبيل المعنى.

Summary

Interfacing is permissible in appreciation for the need it may not be meeting on the use and place: the benefits of objects common that can be utilized with the survival of the same does not invalidate the partners or the death of one division objects invalidated, and the interfacing of two types of time and place Valzamanip to benefit partner in all eye shared a certain period and the spatial is that respect to both partners, Department of the eye involved in the signed one and may be interfacing in the role, animals and see the tap that interfacing contract is not necessary was given a sole Tap compulsion on the apportionment of benefits unlike the scholars descent reported interfacing in all laws, even in terms of meaning.

هوامش البحث

(١) المنجد في اللغة والأعلام، ٧٨٩، كرم البستاني- باب الهاء، مادة هـ ي د، مطبعة دار المشرق، بيروت- لبنان، ط٣٠.

(٢) مختار الصحاح، ٧٠٣، باب الهاء مادة (هـ ي أ)، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت٦٦٦هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان.

(٣) العناية على شرح الهداية بهامش تكملة الفتح، ٨/ ٢٧، للبابرني (ت٧٨٦هـ)، طبعة المكتبة التجارية الكبرى، درر الحكام في شرح غرر الأحكام، ٢/ ٤٢٦، للعلامة القاضي منلا

خسرو، بهامش حاشية العلامة الشرنبلالي، للمؤلف محمد بن فرموزة (منلا خسرو)، المطبعة السلفية، مجمع الأنهر شرح ملتقى الأنهر، ٢/ ٤٩٦، للعلامة عبد الرحمن بن الشيخ محمد المعروف بدامان أَفندي، وبهامش الدار المنفى، مطبوع في الأستانة، ط١، ١٩٧٤م، مجلة الأحكام العدلية.

(٤) مواهب الجليل على شرح مختصر خليل، ٥/ ٣٣٤، أبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي المعروف بالحطاب (ت٩٥٤هـ)، ومعه التاج والإكليل المختصر، خليل للمواق، ضبطه وخرج آياته وأَحاديثه زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيرون- لبنان، ط١، ١٤١٦هـ، شرح النيل وشفاء العليل، ٥/ ٣١٦، للإمام محمد بن يوسف اطفيش، المطبعة السلفية، ط١.

(٥) المصدر السابق.

(٦) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، ٣/ ١٨٧، د.محمود عبد الرحمن عبد المنعم، حرف الميم، طبعة دار الفضيلة للنشر والتوزيع.

(٧) الشعراء: ١٥٥.

(٨) سيرة ابن هشام، ٦١٣/١.

(٩) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٥/ ٢٧٥-٢٧٦، للشيخ فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي (ت٧٤٣هـ)، وبهامشه حاشية احمد الشلبي، ط١، الاختيار لتعليل المختار، ١/ ٢٥١، لعبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي (ت٦٨٣هـ)، مطبعة حجازي، ط١، الدرر وحاشية الشرنبلالي، ٢/ ٤٢٦، حاشية أبو السعود على شرح الكنز، ٣/ ٣٥٤. وقالوا إذا ثبت جواز المهايأَة الزمانية للحاجة فإن حاجة الناس إلى المكانية أشد. بدائع الصنائع، ٧/ ٣٢، للشيخ علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني (ت٥٨٧هـ)، المكتبة العلمية، بيروت- لبنان، ط١.

(١٠) شرح الكنز وحاشية احمد الشلبي، ٥/٢٧٥- ٢٧٦، وقد يبدو لأول وهلة تعارض في قول الإمام الزيلعي: المهايأَة جمع للمنافع في زمن واحد، وقوله: التهايؤ جمع على التعاقب والواقع أنه لا تعارض في ذلك، فأن المقصود بالقول الأول أن المهايأَة جمع للمنافع في زمن

واحد بالنسبة لكل شريك في دوره ثم لغيره من الشركاء متعاقباً. كما بينه في قوله الثاني، بخلاف قسمة الأعيان حيث تجمع الأنصبة في زمن واحد بالنسبة لجميع الشركاء وتشبه هذه المهايأة المكانية في جمع المنافع.

(١١) الهداية شرح بداية المبتدي، ٤/ ٤٠، للشيخ أبي الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني (ت٥٩٣هـ)، ط١، المكتبة الإسلامية، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، ٥/ ٢٧٦، حاشية أبي السعود على شرح ملا مسكين، ٣/ ٣٥٤، للعلامة أبي السعود المصري، مطبعة السيد إبراهيم المويلحي، رد المحتار على الدر المختار في شرح تنوير الأبصار، ٥/ ١٨٩، محمد أمين بن عمر المشهور بابن عابدين (١٢٥٢هـ- ١٨٣٦هـ)، مطبعة دار الكتب العربية، الاختيار، ١/ ٢٥١.

(١٢) تبين الحقائق، ٥/ ٢٧٦، تكملة الفتح، ٨/ ٣٠.

(١٣) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ٢/ ٢٦٦، للشيخ محمد بن احمد بن محمد بن رشد القرطبي (ت٥٩٥هـ)، المكتبة التجارية بمصر الكبرى، مرآة المجلة، المادة (١١٧٦)، للأستاذ يوسف آصاف، المطبعة العمومية بمصر.

(١٤) تبين الحقائق، ٥/ ٢٧٦، تكملة الفتح، ٨/ ٣٠.

(١٥) القوانين الفقهية، ص٢٨٥، محمد بن احمد بن جزي، مطبعة النهضة، فاس، ١٩٣٥م، بجيرمي الخطيب، ٤/ ٣٤٥، المغني، ٩/ ١٣٠، للشيخ موفق الدين أبي محمد عبد الله بن احمد بن محمد بن قدامه المقدسي الحنبلي (ت٦٢٠هـ)، تحقيق معالي الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي وفضيلة الدكتور عبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر، القاهرة- مصر، ط١، ١٤٠٨هـ.

(١٦) وفي ذلك تفصيل الكلام في: بدائع الصنائع، ٧/ ٣١- ٣٢، مجمع الأنهر، ٢/ ٤٩٦، الاختيار، ١/ ٢٥١- ٢٥٢، الهداية، ٤/ ٤٠- ٤١، الزيلعي وحاشية الشلبي، ٥/ ٢٧٦- ٢٧٧، بداية المجتهد، ٢/ ٢٥٤.

(١٧) ويلاحظ أن أكثر الفقهاء توسعاً في بحوث المهايأة هم الحنفية، وما مر في تكييف المهايأة المكانية هو المشهور لديهم، وهناك أقوال أخرى في ذلك ناقشها الإمام الزيلعي وغيره كما في

الزيلعي وحاشية الشلبي، ٥/ ٢٧٦، حاشية أبي السعود على شرح الكنز، ٣/ ٣٥٤، الدرر وحاشية الشرنبلالي، ٢/ ٤٢٦، بدائع الصنائع، ٧/ ٣١- ٣٢، الهداية، ٤/ ٤١، مجمع الأنهر، ٢/ ٤٩٦، الاختيار، ١/ ٢٥١، والمادة (١١٧٨- ١١٧٩) من مجلة المرأة، وهناك من اعتبرها معاوضة بنى عليه عدم الإجبار عليها كالبيع في كشاف القناع، ٤/ ٢٩٧، للشيخ منصور بن يونس بن إدريس البهتوي (ت١٠٥١هـ)، راجعه وعلق عليه الشيخ هلال مصيلحي مصطفى هلال، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط١، ١٤٠٢هـ.

ومنهم من صرح باعتبارها بيعاً كما في البحر الزخار، ٤/ ١٠٦، للإمام احمد بن يحيى بن مرتضى (ت٨٤٠هـ/ ١٤٣٧م)، دار الكتاب الإسلامي، ط١.

ومنهم من صرح باعتبارها إجازة أو كالإجازة إذا ذكر زمن معين كما في مختصر خليل، ٥/ ٣٣٤- ٣٣٥، ومنهم من شبهها بالإعارة كما في كشاف القناع، ٤/ ٢٢١.

(١٨) تبيين الحقائق، ٥/ ٢٧٦، تكملة الفتح، ٨/ ٣٠، الدر المختار، ٥/ ١٨٩، م(١١٧٦) مجلة.

(١٩) تبيين الحقائق، ٥/ ٢٧٧، تكملة الفتح، ٨/ ٣٠، البدائع الصنائع، ٧/ ٣٢، الدر المختار، ٥/ ١٩٠.

(٢٠) وفي جواز بعض الصور في التهايؤ في الاستعمال خلاف ايضاً مبناه التفاوت. كما جاء في بدائع الصنائع، ٧/ ٣٢، الهداية، ٤/ ٤١- ٤٢، الاختيار، ١/ ٢٥١- ٢٥٢، الفتاوى الخانية على هامش الفتاوى الهندية، ٣/ ١١٩- ١٢١، للعلامة قاضيخان الاوزجندي، مطبوع على هامش الفتاوى الهندية، مطبعة العالي في اللكنو للمنشي، ط٢، درر الأحكام، ٢/ ٤٢٦، شرح الكنز، ٣/ ٣٥٥، وراجع م(١١٨٤) و(١١٨٦) مجلة ومرآة المجلة، ٢/ ١١٩ و١٢٥- ١٢٦.

(٢١) بدائع الصنائع، ٧/ ٣٣.

(٢٢) الهداية، ٤/ ٤١-٤٢، شرح الكنز، ٥/ ٧٦ و٢٧٧، مجمع الأنهر، ٢/ ٤٩٦- ٤٩٧، حاشية أبي السعود على الكنز، ٣/ ٣٥٤- ٣٥٥، حاشية ابن عابدين على الدر المختار، ٥/ ١٨٩، الاختيار، ١/ ٢٥١.

(٢٣) مواهب الجليل، ٥/ ٣٣٤- ٣٣٥، بداية المجتهد، ٢/ ٢٥٤.

(٢٤) كشاف القناع، ٤/ ٢٢١، الكافي، ٣/ ٤٧٨، فقه الإمام احمد بن حنبل للشيخ موفق الدين أبي محمد عبد الله ابن قدامه المقدسي الحنبلي (ت٦٢٠هـ)، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط٥، ١٤٠٨هـ.

(٢٥) البحر الزخار، ٤/ ١٠٦.

(٢٦) شرح النيل، ٥/ ٣١٦- ٣١٩، الإمام محمد بن يوسف اطفيش، المطبعة السلفية، ط١، ١٣٤٣هـ.

(٢٧) بدائع الصنائع، ٧/ ٣٢، الزيلعي وحاشية الشلبي، ٥/ ٢٧٦، الفتاوى الخانية، ٣/ ١١٩، شرح الكنز، ٣/ ٣٥٤، الدر المختار، ٥/ ٨١٩، المواد (١١٨٨-١١٩١) مجلة، وقد نصت المادة (١١٨٨) على أنه: وان جاز فسخ المهايأَة الحاصلة بالتراضي لأحد الشريكين، لكن إذا أجر احدهما في نوبته لآخر فلا يجوز لشريكه فسخ المهايأَة ما لم تنقض المدة. مرآة المجلة ٢/ ١٢٧.

(٢٨) الوجيز، ٢/ ١٥٠، في فقه مذهب الإمام الشافعي للإمام أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ١٣٩٩هـ، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ٩/ ٢٧١، للشيخ محمد بن احمد بن حمزة بن شهاب الدين الرملي (ت١٠٠٤هـ)، ومعه حاشية الشبراملسي وحاشية المغربي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأخيرة، ١٣٧٦هـ.

(٢٩) المغني، ١١/ ٥١٣، نهاية المحتاج، ٤/ ٢٢١، وشرح المنتهى، ٢٩٨.

(٣٠) القواعد، ١٤٦.

(٣١) جواهر الكلام، كتاب الشركة، للعلامة الشيخ محمد حسين النجفي، طبع حجر في إيران.

(٣٢) مواهب الجليل، ٥/ ٣٣.

(٣٣) شرح النيل، ٥/ ٣١٦.

(٣٤) بداية المجتهد، ٢/ ٢٥٤، شرح النيل، ٥/ ٢٤٨ وفيه تصريح بالمخالفة مع الجمهور.

(٣٥) المحلى، ٨/ ١٣٠، دار التراث، للإمام أبي محمد بن احمد بن سعيد بن حزم (ت٤٥٦هـ)، تحقيق الشيخ احمد بن محمد شاكر، دار التراث القاهرة- مصر، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.

(٣٦) البحر الزخار، ٤/ ١٠٥.

(٣٧) الوجيز، ٢/ ١٥٠.

(٣٨) نهاية المحتاج، ٨/ ٢٧١- ٢٧٢، حاشية الشبراملسي، ٢٧٢.

(٣٩) بداية المجتهد، ٢/ ٢٥٤، مواهب الجليل، ٥/ ٣٣٤- ٣٣٦.

(٤٠) الكافي، ٣/ ٤٧٨، المغني، ١١/ ٥١٢- ٥١٣، الشرح الكبير مع المغني، ١١/ ٤٩٧، كشاف القناع، ٤/ ٢٩٧.

(٤١) القواعد، ١٤٥- ١٤٦، أبي الفرج عبد الرحمن بن رجب الحنبلي (ت٧٩٥هـ)، دار الفكر، ط١.

(٤٢) جواهر الكلام، كتاب الشركة.

(٤٣) شرح النيل، ٥/ ٣١٩.

(٤٤) الهداية، ٤/ ٤٠- ٤١، الاختيار، ١/ ٢٥١، تبيين الحقائق، ٥/ ٢٧٥- ٢٧٦، حاشية أبو السعود على شرح الكنز، ٣/ ٣٥٤، مجمع الأنهر والدر المنقى، ٢/ ٤٩٦- ٤٩٧، رد المحتار على الدر المختار، ٥/ ١٨٩، تنقيح الحامدية، ٢/ ١٦٠ و١٦٨، الفتاوى الخانية، ٣/ ١١٩- ١٢٠.

(٤٥) نهاية المحتاج، ٨/ ٢٧٢.

(٤٦) حاشية أبي السعود على شرح الكنز، ٣/ ٣٥٠- ٣٥١.

(٤٧) الدر المختار، ٥/ ١٨٩، مرآة المجلة، ٢/ ١٢٤.

(٤٨) الاختيار، ١/ ٢٥١.

(٤٩) الدر المختار، ٥/ ١٨٤.

(٥٠) مجموعة الأعمال التحضيرية للقانون المدني المصري، ٦/ ١٣٩، الأموال، فقرة ٢٧٥، للدكتور محمد كامل مرسي، ط١، الوسيط، ٨، فقرة ٤٩٣، للدكتور عبد الرزاق السنهوري،

الجزء الثامن، نشر دار النهضة العربية، ١٩٦٧م، الحقوق العينية الأصلية، فقرة ١١٤، للدكتور عبد المنعم البدراوي، ط٢، حق الملكية، فقرة ١٧١، للدكتور عبد المنعم فرج، ط٣.

(٥١) الملكية العقارية في العراق، للأستاذ حامد مصطفى، فقرة ١٤٣.

(٥٢) مجموعة الأعمال التحضيرية، ٦/ ١٣٨ (تخص القانون المدني المصري).

(٥٣) بلانيول، شرح القانون المدني، ١، الفقرة ١٩٤١، ط٨ (تخص القانون الفرنسي).

(٥٤) الأموال، فقرة، ٢٧٥، مجموعة الأعمال التحضيرية، ٦/ ١٣٨، ونجد فيها أشارة إلى طائفة من أحكام المحاكم في عهد التقنين القديم.

(٥٥) الوسيط في القانون المدني المصري، المواد (٨٤٦– ٨٤٩)، مجموعة الأعمال التحضيرية، ٦/ ١٣٢، الحقوق العينية الأصلية، فقرة ١١٤– ١١٦، حق الملكية، للدكتور محمد علي عرفه، فقرة ٣٢١– ٣٢٧، حق الملكية، للدكتور عبد المنعم فرج، فقرة ١٧١– ١٧٤، حق الملكية، للدكتور المنصور مصطفى منصور، ص١٣٤– ١٣٧، نشر مكتبة عبد الله وهبه، ١٩٦٥م.

(٥٦) الوسيط في شرح القانون العراقي، ٢/ ٤٩٨، للأستاذ شاكر ناصر حيدر، مطبعة دار المعارف ١٩٥٩م، الوسيط في القانون المدني المصري، المواد ٨٤٩– ٨٥٠، الأعمال التحضيرية، ٦/ ١٣٣.

(٥٧) مجموعة الأعمال التحضيرية للقانون المصري، ٦/ ١٢٩.

(٥٨) الملكية العقارية في العراق، فقرة ١/ ١٤٦، للأستاذ حامد مصطفى، ١٩٦٤م، الوجيز في الحقوق العينية الأصلية، ١٢١، للدكتور صلاح الدين الناهي، شركة الطبع والنشر الأهلية، ويلاحظ أن القضاء العراقي يؤكد على ضرورة اتفاق جميع الشركاء على المهايأَة في العقار، كما يبين أنه لا موجب لتسجيل المهايأَة في الطابو. أنظر: قرارات محكمة تمييز العراق الصادرة في ٢٠/ ١١/ ١٩٥٧ الهيأة العامة. و١٢/ ٧/ ١٩٦٠ و٢٩/ ١١/ ١٩٦٠، مجموعة الأستاذ سلمان بيات، ٢/ ٤٩٨– ٤٩٩، الشركة الأهلية للطبع والنشر.

(٥٩) الوسيط في القانون المدني العراقي، المواد ١٠٧٨– ١٠٨٠، الوجيز في الحقوق العينية الأصلية، ص١١٨– ١٢٢، الملكية العقارية في العراق، فقرة ١٤٣– ١٤٦.

(٦٠) بداية المجتهد، ٢/ ٢٥٤، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، ٢/ ٣٣٤- ٣٣٥، ومعه التاج والإكليل.

(٦١) شرح النيل وشفاء العليل، ٣١٨/٥.

المصادر والمراجع

بعد القرآن الكريم

١. الاختيار لتعليل المختار، لعبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي، مطبعة حجازي، ط١، ١٩٩٧م.

٢. البحر الزخار الجامع لمذهب علماء الأمصار، للإمام احمد بن يحيى بن مرتضى (ت٨٤٠هـ/ ١٤٣٧م)، دار الكتاب الإسلامي، ط١، ١٩٧٥م.

٣. بدائع الصنائع، للشيخ علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني (ت٥٨٧هـ)، المكتبة العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٩٨٠م.

٤. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للشيخ محمد بن احمد بن محمد بن رشد القرطبي (ت٥٩٥هـ)، المكتبة التجارية بمصر الكبرى، ط١، ١٩٨٣م.

٥. بلانيول، شرح القانون المدني، ط٨ (تخص القانون الفرنسي).

٦. التاج والإكليل المختصر، خليل المواق (ت٨٧٩م)، ضبطه وخرج آياته وأَحاديثه زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٤١٦هـ.

٧. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، للشيخ فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي (ت٧٤٣هـ)، وبهامشه حاشية احمد الشلبي، دار المعرفة. بيروت- لبنان، ط١، ١٣١٤هـ.

٨. جواهر الكلام، كتاب الشركة، للعلامة الشيخ محمد حسين النجفي، طبع حجر في ايران.

٩. حاشية الشبراملسي لأبي الضياء نور الدين علي بن علي القنوي (ت١٠٨٧هـ)، وحاشية المغربي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأخيرة ١٣٧٦هـ.

١٠. حق الملكية، للدكتور المنصور مصطفى منصور، نشر مكتبة عبد الله وهبه ١٩٦٥م.

١١. حق الملكية، للدكتور عبد المنعم فرج، دار النهضة العربي، ط٣، ١٩٦٢م.

١٢. حق الملكية، للدكتور محمد علي عرفة، مطبعة الاعتماد، ١٩٢٤م.
١٣. الحقوق العينية الأصلي، للدكتور عبد المنعم البدراوي، ط٢.
١٤. دور الحكام في شرح غرر الأحكام، للعلامة القاضي منلا خسرو، بهامش حاشية العلامة الشرنبلالي، للمؤلف محمد بن فرموزة (منلا خسرو)، المطبعة السلفية.
١٥. رد المحتار على الدر المختار في شرح تنوير الأبصار، محمد امين بن عمر المشهور بابن عابدين، مطبعة دار الكتب العربية، الاختيار.
١٦. شرح النيل وشفاء العليل، الإمام محمد بن يوسف اطفيش، المطبعة السلفية، ط١، ١٣٤٣هـ.
١٧. العناية في شرح الهداية بهامش تكملة الفتح، للشيخ محمد بن محمود البابرتي (ت٧٨٦هـ)، مطبعة المكتبة التجارية الكبرى، ط١، ١٤١٥هـ.
١٨. الفتاوى الخانية على هامش الفتاوى الهندية، للعلامة قاضيخان الاوزجندي، مطبوع على هامش الفتاوى الهندية، مطبعة العالي في اللكنو للمنشي، ط٢.
١٩. فقه الإمام احمد بن حنبل للشيخ موفق الدين أبي محمد عبد الله ابن قدامه المقدسي الحنبلي (ت٦٢٠هـ)، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت– لبنان، ط٥، ١٤٠٨هـ.
٢٠. القواعد، أبي الفرج عبد الرحمن بن رجب الحنبلي (ت٧٩٥هـ)، دار الفكر، ط١.
٢١. القوانين الفقهية، محمد بن احمد بن جزي الغرناطي المالكي (ت٧٤١هـ)، مطبعة النهضة، فاس، ١٩٣٥م.
٢٢. كشاف القناع، للشيخ منصور بن يونس بن إدريس البهتوي (ت١٠٥١هـ)، راجعه وعلق عليه الشيخ هلال مصيلحي مصطفى هلال، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت– لبنان، ط١، ١٤٠٢هـ.
٢٣. مجمع الأنهر شرح ملتقى الأنهر، للعلامة عبد الرحمن بن الشيخ محمد المعروف بدامان أَفندي، وبهامش الدار المنفى، مطبوع في الأستانة، ١١٧٤م.
٢٤. مجموعة الأعمال التحضيرية للقانون المدني المصري، للدكتور محمد كامل مرسي، ط١.

٢٥. المحلى، دار التراث، للإمام أبي محمد بن احمد بن سعيد بن حزم (ت٤٥٦هـ)، تحقيق الشيخ احمد بن محمد شاكر، دار التراث، القاهرة- مصر، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.
٢٦. مرآة المجلة، للأستاذ يوسف آصاف، المطبعة العمومية بمصر.
٢٧. معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، د.محمود عبد الرحمن عبد المنعم، طبعة دار الفضيلة للنشر والتوزيع.
٢٨. المغني: للشيخ موفق الدين أبي محمد عبد الله بن احمد بن محمد بن قدامه المقدسي الحنبلي (ت٦٢٠هـ)، تحقيق معالي الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي وفضيلة الدكتور عبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر، القاهرة- مصر، ط١، ١٤٠٨هـ.
٢٩. الملكية العقارية في العراق، للأستاذ حامد مصطفى، ١٩٦٤م.
٣٠. المنجد في اللغة والأعلام، كرم البستاني، مطبعة دار المشرق، بيروت- لبنان، ط٣٠.
٣١. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، أبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي المعروف بالحطاب (ت٩٥٤هـ)، ومعه التاج والأكليل لمختصر خليل المواق، ضبطه وأخرج آياته وأحاديثه زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط١، ١٤١٦هـ.
٣٢. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، للشيخ محمد بن احمد بن حمزة بن شهاب الدين الرملي (ت١٠٠٤هـ)، ومعه حاشية الشبراملسي، وحاشية المغربي. مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الأخيرة، ١٣٨٦هـ.
٣٣. الهداية شرح بداية المبتدي، للشيخ أبي الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني (ت٥٩٣هـ)، المكتبة الإسلامية، ط١.
٣٤. الوجيز في الحقوق العينية الأصلية، للدكتور صلاح الدين الناهي، شركة الطبع والنشر الأهلية.
٣٥. الوجيز، في فقه مذهب الإمام الشافعي للإمام أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ١٣٩٩هـ.
٣٦. الوسيط في شرح القانون العراقي، للأستاذ شاكر ناصر حيدر، مطبعة دار المعارف، ١٩٥٩م.

٣٧. الوسيط، للدكتور عبد الرزاق السنهوري، الجزء الثامن، نشر دار النهضة العربية، ١٩٦٧م.

حادثة الراهب بحيرا في ميزان المحدثين
دراسة نقدية

د. إدريس عسكر حسن العيساوي
كلية أصول الدين/ قسم الحديث

المقدمة

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله الطيبين وصحابته الغر الميامين.

اما بعد:

فان المتتبع للسيرة النبوية يجد بعض الروايات التي تتعلق بالنبي ﷺ، وخاصة قبل بعثته المباركة قد اختلف فيها أهل العلم اختلافاً كبيرا مما يجعل القارئ لسيرة أعظم نبي ﷺ في حيرة من أمره وان كانت هذه الروايات لا تتعلق بأمر شرعي، ولكن لابد من معرفة الراجح منها لذلك أردت أن أتناول موضوعا من هذه المواضيع التي كنت اقرأها في السيرة وأقف عندها وكنت أتمنى ان أجد فيها القول الفصل من خلال أبحاث محققة على منهج المحدثين، وان كانت هناك محاولات من هذا القبيل إلا أنها لم تتوسع في ذلك، فقد كتب الدكتور أكرم ضياء العمري (صحيح السيرة النبوية) وكذلك تلاه بعض المعاصرين ولكن كأن هناك توجه في عدم إخضاع المرويات التاريخية لقواعد الجرح والتعديل فيقبلون منها ما لا يقبلون في غيرها لأنها في الغالب لا تتعلق بأمر عقدي ولا شرعي.

ولكن بعض هذه الروايات أخذها بعض المستشرقين ذريعة ليبثوا سمومهم صوب سنة النبي ﷺ، ويدعوا من خلالها باسم الموضوعية المزعومة ان النبي ﷺ إنما اخذ القران من رهبان النصارى، وأحبار اليهود، مما دفع بعض نقاد الأخبار إلى تتبع جذور هذه الروايات وعرضها على ميزان النقد الحديثي، لذلك أردت أن أدلو بدلوي في هذا الميدان حبا في السنة النبوية المطهرة، فاخترت موضوع بحثي (قصة الراهب بحيرا في ميزان المحدثين) لنبين ما نراه راجحا في هذه الحادثة من خلال نقدها سنداً ومتناً معتمدين على أقوال أهل العلم أصحاب الصنعة الحديثية.

واعتمدت على رواية الترمذي لهذه الحادثة لسببين:

الأول: لأن سند الترمذي هو أقوى أسانيد هذه الحادثة.

الثاني: لأن الإشكالات التي انتقدت في بعض فقرات الحادثة موجودة في رواية الترمذي أيضا.

فجاء البحث بعد المقدمة مبنيا على ثلاثة مباحث، خصصت المبحث الأول لاسم وديانة وسكن الراهب، أما المبحث الثاني فكان في ثلاثة مطالب، المطلب الأول ذكرت فيه قصة الراهب من جامع الترمذي، أما المطلب الثاني ترجمت فيه لرجال سند الترمذي، وتناولت في المطلب الثالث تخريج الحادثة من كتب السنة، أما المبحث الثالث فقد عقدته لنقد سند ومتن الحادثة مع الوقوف على الشبهة التي أثارها المستشرقون ودحضها، أما الخاتمة فقد أوجزت فيها أهم النتائج.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

المبحث الأول
الراهب بحيرا اسمه وديانته ومسكنه

اسمه :

بحيرا بفتح الراء وكسر الحاء وسكون الياء، يأتي مقصوراً وممدوداً،اسمه جرجيس، ويقال سرجس، وجرجس قصته معروفة في المغازي وكتب السير[١]، ولم نجد في المصادر التي بين أيدينا تحقيقا أو اتفاقا حول اسمه فمرة جرجيس، وأخرى سرجيس، وثالثة سرجس وعلى كل حال لا يُعد الخلاف في اسمه ذا قيمة أو مدلول فيما يتعلق بالحادثة سلبا أو إيجابا، ولاسيما إذا عرفنا أن رواية الترمذي التي اعتمدناها لم تذكر له اسماً وإنما ذكرته بصفة (الراهب).

ديانته :

أما ما يتعلق بديانة بحيرا فاختلف أهل السير في ذلك فمنهم من قال نصرانياً، وذهب الزهري إلى انه يهودي.

قال المسعودي: وكان مؤمناً على دين المسيح بن مريم عليه السلام، وكان من عبد القيس[٢]، وكان أعلم أهل النصرانية ولم يزل في تلك الصومعة قط راهب إليه يصير علمهم من كتاب فيهم فيما يزعمون يتوارثونه كابراً عن كابر[٣].

ولكن وقع في سير الزهري انه كان من يهود تيماء وحبراً من أحبارها[٤].

قال محمد رضا: ولا ريب أن بحيرا كان راهباً مسيحياً في الشام في ذلك الوقت، وقد ذُكر في الآداب البيزنطية، انه راهب نسطوري[٥] على مذهب اريوس[٦]، ونسطور وكان ينكر لاهوت المسيح[٧].

قال ابن كثير: والذي يظهر من سياق القصة انه كان راهباً نصرانياً[٨].

من خلال ما تقدم يتبين أن بحيرا كان راهباً نصرانياً ومن علمائهم المشهورين، أما ما ذكِرَ عن الزهري من انه يهودي من يهود تيماء ومن أحبارهم، فمستبعد، إذ لم يقل به احد غيره وعلى فرض صحته فلا منافاة في ذلك؛ لأنه يجوز أن يكون تنصر بعد أن كان يهودياً كما وقع لورقة بن نوفل[٩].

مسكنه:

سكن الراهب بحيرا قرية الكفر، قال الحافظ ابن عساكر رحمه الله: أن بحيرا كان يسكن قرية يقال لها الكفر بينها وبين بُصرى[١٠] ستة أميال، وقيل كان يسكن البلقاء من ارض الشام بقرية يقال لها منفعة[١١].

وقد يقال يجوز انه كان يسكن في كل من القريتين كل واحدة يسكن فيها زمناً، وكان في بعض الأحايين يأتي لتلك الصومعة[١٢].

المبحث الثاني

المطلب الأول- الحديث في جامع الترمذي:

قال الترمذي: حدثنا الفضل بن سهل أبو العباس الأعرج البغدادي قال: حدثنا عبد الرحمن بن غزوان قال: اخبرنا يونس بن أبي إسحاق، عن أبي بكر بن أبي موسى الأشعري، عن أبيه، قال: خرج أبو طالب إلى الشام وخرج معه النبي ﷺ في أشياخ من قريش، فلما اشرفوا على الراهب، هبطوا فحلوا رحالهم، فخرج إليهم الراهب، وكانوا قبل ذلك يمرون به فلا يخرج إليهم ولا يلتفت قال: فهم يحلون رحالهم، فجعل يتخللهم الراهب حتى جاء فأخذ بيد رسول الله ﷺ، فقال: هذا سيد العالمين هذا رسول رب العالمين، يبعثه الله رحمة للعالمين، فقال له أشياخ من قريش: ما علمك، فقال: إنكم حين أشرفتم من العقبة لم يبق شجر ولا حجر إلا خرّ ساجداً ولا يسجدان إلا لنبي، واني اعرفه بخاتم النبوة أسفل من

غضروف كتفه مثل التفاحة، ثم رجع فصنع لهم طعاماً، فلما أتاهم به وكان هو في رعية الإبل، قال: أرسلوا إليه، فأقبل وعليه غمامة تظلّه فلما دنا من القوم وجدهم قد سبقوه إلى فيء الشجرة، فلما جلس مال فيء الشجرة عليه، فقال: انظروا إلى فيء الشجرة مال عليه، قال: فبينما هو قائم عليهم وهو يناشدهم أن لا يذهبوا به إلى الروم، فإن الروم إن رأوه عرفوه بالصفة فيقتلونه، فالتفت فإذا بسبعة قد اقبلوا من الروم فاستقبلهم، فقال: ما جاء بكم؟ قالوا: جئنا، انّ هذا النبي خارج في هذا الشهر، فلم يبق طريق إلا بعث إليه بأناس وإنا قد اخبرنا خبره فبعثنا إلى طريقك هذا، فقال: هل خلفكم احد هو خير منكم؟ قالوا: إنما اخترنا خيرة لك لطريقك هذا، قال: افرأيتم أمرا أراد الله ان يقضيه هل يستطيع احد من الناس ردّه؟ قالوا: لا، قال: فبايعوه وأقاموا معه، قال: أنشدكم بالله أيكم وليه؟ قالوا: أبو طالب، فلم يزل يناشده حتى ردّه أبو طالب وبعث معه أبو بكر بلالاً وزوّده الراهب من الكعك والزيت(١٣).

المطلب الثاني- ترجمة رجال السند:

١-الفضل بن سهل أبو العباس الأعرج البغدادي

الفضل بن سهل بن إبراهيم أبو العباس البغدادي الحافظ مات سنة خمس وخمسين ومائتين(١٤).

روى عن شبابة، والأسود بن عامر, والحسن بن موسى، وزيد بن الحباب، ويزيد بن هارون، وأبي النضر، ويعقوب بن إبراهيم بن سعد، ويونس بن محمد المؤدب، وقراد أبي نوح.

وروى عنه الجماعة سوى ابن ماجه،وأبو حاتم، وعبد الله بن احمد بن حنبل، وأبو بكر بن أبي عاصم، وعبدان، والبجيري والحسن بن أبي سفيان، وابن أبي الدنيا، وقاسم المطرز، والبغوي وغيرهم(١٥).

قال أبو حاتم: صدوق(١٦).

وقال النسائي: ثقة(١٧).

وذكره ابن حبان في الثقات(١٨).

قال عبدان الأهوازي: سمعت أبا داود يقول أنا لا احدث عنه قلت ولِمَ قال: لأنه كان لا يفوته حديث جيد(١٩).

وقال احمد بن الحسين بن إسحاق الصوفي: كان احد الدواهي[٢٠] قال الخطيب البغدادي: يعني في الذكاء والمعرفة وجودة الأحاديث[٢١].

وقال الذهبي: كان ذكياً يحفظ[٢٢]. وقال في ميزان الاعتدال: مشهور ثقة[٢٣].

قال ابن حجر: صدوق من الحادية عشر[٢٤] وخرّج له البخاري في الصلاة والجهاد وتفسير سورة المائدة[٢٥].

مما تقدم يتبين أن الفضل بن سهل ثقة كما قال النسائي والذهبي.

٢-عبد الرحمن بن غزوان:

عبد الرحمن بن غزوان الخزاعي، ويقال الضبي، أبو نوح المعروف بقراد سكن بغداد[٢٦].

روى عن جرير بن حازم، وشعبة، وعكرمة بن عمار، وعوف الأعرابي، والليث بن سعد، ومالك، ويونس بن أبي إسحاق وغيرهم.

روى عنه: ابناه محمد، وغزوان، وأبو معاوية وهو اكبر منه ويحيى بن معين، واحمد بن حنبل، ومحمد بن عبد الله بن المبارك وحجاج بن الشاعر، ومحمد بن رافع، وعباس الدوري، وإبراهيم الجوزجاني والفضل بن سهل الأعرج وآخرون[٢٧].

قال الدار قطني: ثقة وله أفراد[٢٨].

وقال ابن معين: ليس به بأس[٢٩].

وقال ابن سعد: كان ثقة روى عن شعبة، والحجاج رواية كثيرة[٣٠].

وقال العِجلي: قراد، أبو نوح، قال يحيى: ليس به باس[٣١].

قال أبو حاتم: صدوق[٣٢].

قال ابن حبان: كان يخطىء يتخالج في القلب منه لروايته عن الليث عن مالك عن الزهري عن عائشة- رضي الله عنها- قصة المماليك[٣٣]،[٣٤].

قال أبو الوليد الباجي: أخرج له البخاري في الطلاق والخلع حديثاً واحداً[٣٥]،[٣٦].

قال الذهبي: يحفظ وله ما ينكر[٣٧].

قال ابن حجر: ثقة وله أفراد من التاسعة[٣٨].

مما تقدم يتبين ان عبد الرحمن بن غزوان ثقة أما قول الذهبي: (له مناكير) ليس جرحاً لان من الثقات من يروي المناكير، ولا يخرجونه من دائرة الاحتجاج.

٣-يونس بن أبي إسحاق:

يونس بن أبي إسحاق الهمداني السبيعي، أبو إسرائيل الكوفي، مات سنة تسع وخمسين ومائة[٣٩].

روى عن أبيه، وانس، وأبي بردة، وأبي بكر ابني أبي موسى الأشعري، ويزيد بن أبي مريم، وعامر الشعبي، والحسن البصري، وجماعة.

وروى عنه عيسى، والثوري، وابن المبارك، وابن مهدي، والقطان، ووكيع، وأبو إسحاق الفزاري، والفضل بن موسى، وأبو المنذر إسماعيل ابن عمر، وحجاج بن محمد، وشبابة بن سوّار وآخرون[٤٠].

قال صالح بن احمد عن علي بن المديني: سمعت يحيى وذكر يونس فقال: كانت فيه غفلة شديدة[٤١].

سئل الإمام احمد عن يونس بن أبي إسحاق: قال حديثه، حديث مضطرب[٤٢].

وقال النسائي: ليس به بأس[٤٣].

وقال أبو حاتم: كان صدوقاً إلا انه لا يحتج بحديثه[٤٤].

وذكره ابن حبان في الثقات[٤٥].

وقال ابن خراش: في حديثه لين[٤٦].

وقال العجلي: ثقة، وقال مرة جائز الحديث[٤٧].

وقال الساجي: صدوق، وضعفه بعضهم[٤٨].

وقال أبو احمد الحاكم: ربما وهم في روايته[٤٩].

وقال ابن حزم: ضعفه يحيى القطان واحمد بن حنبل جداً[٥٠].

سئل يحيى عن يونس بن أبي إسحاق أحب إليك أو إسرائيل فقال: كل ثقة[٥١].

قال الذهبي: ثقة[٥٢].

قال ابن حجر: صدوق يهم قليلاً[٥٣].

مما تقدم يتبين ان العلماء اختلفوا في يونس بن أبي إسحاق كثيراً فمنهم من وثقه ومنهم من ضعفه وذهب البعض الآخر إلا انه صدوق يهم أحيانا وما أراه والله اعلم أن يونس بن أبي إسحاق صدوق كما ذهب إلى ذلك ابن حجر وقد احتج به مسلم رحمه الله ولم يخرج له البخاري في الصحيح.

٤-أبو بكر بن أبي موسى الأشعري:

أبو بكر بن أبي موسى الأشعري الكوفي، يقال: اسمه عمرو ويقال عامر، مات سنة ست ومائة في ولاية خالد على العراق وكان اكبر سناً من أبي بردة[٥٤].

روى عن أبيه، والبراء بن عازب، وجابر بن سمرة، وابن عباس، والأسود بن هلال، وغيرهم.

وروى عنه أبو جمرة الضبعي، وأبو عمران الجوني، وبدر بن عثمان، وعبد الله بن أبي السفر، والحلج بن عبد الله الكندي، وأبو إسحاق السبيعي ويونس بن أبي إسحاق وغيرهم[٥٥].

قال البخاري: أبو بكر بن أبي موسى سمع أباه[٥٦].

وذكره ابن حبان في الثقات[٥٧].

وقال العجلي: كوفي تابعي ثقة[٥٨].

وقال أبو حاتم: سمع أباه، روى عنه[٥٩].

وقال ابن سعد: كان قليل الحديث، يُستضعف[٦٠].

وقال الذهبي: ثقة مُخرج له في الكتب[٦١]، وقال مرة: صدوق مشهور[٦٢] وقال في السير: كوفي عثماني عالم ثقة[٦٣].

قال ابن حجر: ثقة[٦٤].

مما تقدم يتبين أن أبا بكر بن أبي موسى الأشعري ثقة ولم يقل احد بتضعيفه سوى قول ابن سعد في الطبقات وكذلك من خلال ما تقدم يتبين أن أبا بكر بن أبي موسى سمع من أبيه وروى عنه.

٥-أبو موسى الأشعري:

عبد الله بن قيس بن سليم بن حرب بن عامر بن عتر بن بكر بن الأشعر.

صحابي مشهور من صحابة رسول الله ﷺ أسلم قديماً بمكة ثم رجع إلى بلاد قومه فلم يزل بها حتى قدم هو وناس من الاشعريين على رسول الله ﷺ فوافق قدومهم قدوم أهل السفينتين، جعفر وأصحابه من أرض الحبشة، ووافوا رسول الله ﷺ بخيبر، فقالوا: قدم أبو موسى مع أهل السفينتين، وذهب بعضهم أن أبا موسى اسلم متأخرا في المدينة عام خيبر.

استعمله عمر ﷺ على البصرة وهو أفقههم وأعلمهم، وولى الكوفة أيضاً في زمن سيدنا عثمان ﷺ، وفتح تستر من بلاد فارس، وهو أحد الحكمين في صفين مات سنة خمسين هجرية(٦٥).

ما أردت الإشارة إليه هنا على قول من قال أنه اسلم مبكراً في مكة يرجح سماعه لحادثة الراهب بحيرا من رسول الله ﷺ.

المطلب الثالث- تخريج الحادثة:

أخرجها ابن أبي شيبة، من طريق قُراد(٦٦)، ثم ساق الحديث بألفاظ مقاربة لألفاظ الترمذي، وأخرجها الحاكم في المستدرك قال: حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، حدثنا العباس بن محمد الدوري، حدثنا قراد أبو نوح(٦٧)... ثم ذكر الحديث بنفس ألفاظ الترمذي وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه»(٦٨).

وأخرجها البيهقي في دلائل النبوة، قال اخبرنا أبو القاسم طلحة ابن علي بن الصقر البغدادي بها قال اخبرنا أبو الحسين احمد بن عثمان بن يحيى الآدمي قال: «حدثنا عباس بن محمد الدوري» ح «واخبرنا أبو عبد الله الحافظ، وأبو بكر احمد بن الحسن القاضي، وأبو سعيد بن أبي عمرو، قالوا: حدثنا قراد أبو نوح قال: اخبرنا يونس بن أبي إسحاق، عن أبي بكر بن أبي موسى، عن أبي موسى قال: خرج أبو طالب إلى الشام»(٦٩)... الحديث.

ثم قال بعد ذكر الحديث: قال أبو العباس محمد بن يعقوب، سمعت العباس بن محمد يقول: ليس في الدنيا مخلوق يحدث به غير قراد وسمع هذا احمد، ويحيى بن معين من قراد قلت– أي البيهقي–: وإنما أراد به بإسناده هذا موصولاً فإما القصة فهي عند أهل المغازي مشهورة(٧٠).

وأخرجها ابن سعد في الطبقات من طريقين:

الأول: قال فيه: اخبرنا محمد بن عمر: حدثني محمد بن صالح وعبد الله بن جعفر وإبراهيم بن إسماعيل عن داود بن الحصين: قالوا لما بلغ رسول الله ﷺ اثنتي عشرة سنة...(٧١) وهو سند معضل، ومع هذا فيه محمد بن عمر الواقدي قال عنه ابن حجر في التقريب متروك(٧٢).

الثاني: اخبرنا خالد بن خداش: اخبرنا معتمر ابن سليمان قال: سمعت أبي يحدث عن أبي مجلز (لاحق بن حميد) أن عبد المطلب أو أبا طالب- شك خالد- قال لما مات عبد الله عطف على محمد ﷺ، وقال فكان لا يسافر سفراً إلا كان معه فيه، وانه توجه نحو الشام فنزل منزله فاتاه فيه راهب، فقال: أن فيكم رجلاً صالحاً، فقال: ان فينا من يقري الضيف ويفك الأسير ويفعل المعروف، أو نحواً من هذا، ثم قال: ان فيكم رجلاً صالحاً ثم قال: أين أبو هذا الغلام؟ قال: ها أنا ذا وليه، أو قيل: هذا وليه، قال: احتفظ بهذا الغلام ولا تذهب به إلى الشام، إن اليهود حسد، واني أخشاهم عليه، قال: ما أنت تقول ذاك ولكن الله يقول، فرده، قال: اللهم استودعك محمداً ثم انه مات(٧٣). وهذا سند رجاله ثقات إلى لاحق بن حميد الا انه مرسل.

وأخرجها البزار بسند الترمذي، قال: خرج أبو طالب... حتى رده أبو طالب وبعث معه...(٧٤)

قال أبو بكر: وهذا الحديث لا نعلم رواه عن أبي بكر بن أبي موسى، عن أبيه إلا يونس بن أبي إسحاق ولا عن يونس إلا عبد الرحمن بن غزوان المعروف قراد. ولم اقف على مسند البزار الا من خلال الموسوعة الشاملة ولم أجد فيه عبارة (وبعث معه عمه رجلاً) بدلاً من بلال كما ذكر ذلك ابن القيم في زاد المعاد(٧٥)، والألباني في الدفاع عن الحديث والسيرة(٧٦).

وأخرجها أبو نعيم في دلائل النبوة(٧٧) والطبري في تاريخه(٧٨)، والحافظ الخرائطي(٧٩) والخطيب البغدادي(٨٠) والحافظ ابن عساكر(٨١) بطرق مدارها على قراد أبي نوح.

وذكرها ابن إسحاق في السيرة من غير إسناد: أن أبا طالب خرج إلى الشام...(٨٢) وكرر عبارة (فيما يزعمون ثلاث مرات) عند سرده للحادثة كأنه يشكك فيها.

وذكرها الذهبي في السيرة النبوية تحت عنوان (سفره مع عمه إن صح) قال قراد أبو نوح، حدثنا يونس بن أبي إسحاق عن أبي بكر بن أبي موسى الأشعري عن أبيه قال: خرج أبو طالب إلى الشام...[٨٣].

المبحث الثالث
نقد أسانيد الحادثة ومتنها

المطلب الأول- نقد أسانيد الحادثة:

لقد تبين من خلال تخريج الحادثة أن رواية أبي موسى الأشعري ﷺ وأرضاه، رواها كل من ابن أبي شيبة الترمذي، والحاكم، والبيهقي، وأبي نعيم، وابن حبان، وابن عساكر بأسانيد متعددة كلها من طريق عبد الرحمن بن غزوان قراد أبي نوح عن يونس بن أبي إسحاق عن أبي بكر بن أبي موسى عن أبي موسى الأشعري ﷺ.

والحادثة بسند الترمذي الذي ترجمنا لرجاله، حسنها الترمذي وقال: حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه[٨٤].

وقال ابن حجر رحمه الله: وقد وردت هذه القصة بإسناد رجاله ثقات من حديث أبي موسى الأشعري[٨٥]- يعني سند الترمذي- وقال في الفتح أيضاً: وهو عند الترمذي بإسناد قوي عن أبي موسى[٨٦].

وقال ابن سيد الناس: ليس في إسناده هذا الحديث إلا من خُرج له في الصحيح، وعبد الرحمن بن غزوان، أبو نوح لقبه انفرد به البخاري، ويونس بن أبي إسحاق انفرد به مسلم[٨٧].

وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه[٨٨].

قال الجزري: إسناده صحيح، ورجاله رجال الصحيح أو احدهما[٨٩].

وفال ابن كثير في الفصول: وهو إسناد صحيح، ولكن في متنه غرابة[٩٠].

وقال في البداية والنهاية بعد أن نقل سند الحافظ أبي بكر الخرائطي الذي أخرجناه قبل قليل في تخريجنا للحادثة: هكذا رواه الترمذي عن أبي العباس الفضل بن سهل الأعرج عن قراد أبي نوح، وهكذا رواه غير واحد من الحفاظ من حديث أبي نوح عبد الرحمن بن

غزوان الخزاعي مولاهم ويقال له الضبي... وهو من الثقات الذين اخرج لهم البخاري ووثقه جماعة من الأئمة والحفاظ، ولم أر أحدا جرحه[٩١].

وقال أيضا فيه من الغرائب انه من مرسلات الصحابة فان أبا موسى إنما قدم في سنة فتح خيبر سبع من الهجرة ولا يلتفت إلى قول ابن إسحاق في جعله من المهاجرة إلى ارض الحبشة من مكة، فعلى كل تقدير فهو مرسل[٩٢] فان هذه القصة كانت ولرسول الله ﷺ من العمر فيما ذكره بعضهم اثنتا عشرة سنة[٩٣] ولعل أبا موسى تلقاه من النبي ﷺ فيكون ابلغ أو من بعض كبار الصحابة ﷺ، أو كان مشهوراً مذكوراً فأخذه عن طريق الاستفاضة[٩٤].

وقال السيوطي بعد أن نقل قول البيهقي، هذه القصة مشهورة عند أهل المغازي، قال: ولها شواهد عدّه... تقضي بصحتها[٩٥].

وذهب إلى صحة سند هذه الرواية من المعاصرين الشيخ الألباني رحمه الله تعليقاً على كلام الشيخ محمد الغزالي في فقه السيرة «وسواء أصحت قصة بحيرا هذه أم بطلت»[٩٦] قال الألباني بل هي صحيحة، وإسنادها صحيح كما قال الجزري[٩٧].

وقال الدكتور أكرم ضياء العمري: «ويمكن أن تطمئن النفس إلى إثبات سفره ﷺ مع عمه إلى بُصرى، وتحذير الراهب بحيرا لعمه من يهود والروم بالاعتماد على رواية الترمذي، والاستئناس بالروايات الضعيفة الأخرى...»[٩٨].

أما رواية أبي مجلز والتي أخرجها ابن سعد[٩٩] بإسنادٍ صحيح إلى أبي مجلز ولكنها مرسلة، فخالد بن خداش بن عجلان، قال عنه ابن سعد في الطبقات، ثقة[١٠٠]، وقال عنه ابن حجر في التقريب صدوق يخطئ[١٠١] ومعتمر بن سليمان: ثقة[١٠٢] مجمع على فضله وتوثيقه، وسليمان بن طرخان التيمي احد سادة التابعين علماً وعملاً، وهو ثقة[١٠٣]. وأبو مجلز لاحق بن حميد السدوسي البصري، تابعي ثقة روى عن جمع من الصحابة ﷺ، منهم أبو موسى الأشعري، والحسن بن علي، ومعاوية، وعمران بن حصين، وسمرة بن جندب[١٠٤].

وبما أن أبا مجلز قد روى عن أبي موسى الأشعري يحتمل انه قد سمع هذه الحادثة منه دون أن يصرح بالسماع فأرسلها أو من بقية الصحابة ﷺ، فتبين أن الإسناد الذي ساقه ابن سعد إلى أبي مجلز كلهم ثقات قد خرّج لهم أصحاب الكتب الستة.

كل من ذكرت من العلماء قد صححوا سند الحادثة بسند الترمذي، وقد تبين لنا كذلك صحة رواية أبي مجلز بإسناد صحيح إليه لكنه مرسل(١٠٥) ولم أجد من تحدث في سند هذه الرواية غير الحافظ الذهبي رحمه الله عندما قال عن عبد الرحمن بن غزوان وهو احد الرواة لهذه الحادثة بل وأكثر مدار الرواية عليه: له مناكير(١٠٦) وقال في ميزان الاعتدال: كان يحفظ وله مناكير، وأنكر ماله حديثه عن يونس بن أبي إسحاق عن أبي بكر بن أبي موسى في سفر النبي ﷺ، وهو مراهق مع أبي طالب(١٠٧) ومع هذا فهو ليس جرحاً من قبل الذهبي لعبد الرحمن بن غزوان.

قال الشيخ الألباني رحمه الله: فان قول الذهبي في ابن غزوان: (له مناكير) ليس جرحاً يسقط الحديث عن درجة الثبوت ولو في مرتبة الحسن وذلك من وجهين:

الأول: ان قول الذهبي أو غيره في الراوي: «له مناكير» ليس بجرح مطلقاً... لاسيما إذا كان ثقة كما هو شأن ابن غزوان قال الذهبي في (الميزان ٥٦/١): «وما كل من روى المناكير ضعيف» وقال ابن دقيق العيد: «قولهم: (روى مناكير) لا يقتضي بمجرده ترك روايته حتى تكثر المناكير في روايته، وينتهي إلى أن يقال فيه: منكر الحديث لان منكر الحديث وصف في الرجل يستحق به الترك لحديثه»(١٠٨).

الثاني: إن ابن غزوان هذا قد وثقه جماعة منهم ابن المديني شيخ البخاري وابن نمير ويعقوب بن شيبة والدار قطني وغيرهم(١٠٩) كما بينت ذلك بالتفصيل في ترجمته.

وكذلك ذهب الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي: إلا أن في إسناد الترمذي بعض اللين(١١٠) وكل اعتماد البوطي على قول الذهبي الذي مرّ ذكره (له مناكير) وقد اجبنا على قول الذهبي ففيه كفاية. ومع هذا قال: «أما القدر المشترك من القصة فثابت بطرق كثيرة لا يلحقها وهن»(١١١).

مما تقدم من ذكر أقوال العلماء في أسانيد هذه الحادثة يتبين أنها صحيحة والله اعلم فقد صححها كما بينا الإمام الترمذي والحاكم، وابن كثير والحافظ ابن حجر وابن سيد الناس والجزري ومن المعاصرين الشيخ الألباني، ولم يطعن احد من العلماء في سند الترمذي لهذه الحادثة إلا ما مرّ من كلام الحافظ الذهبي وقد اجبنا عنه.

أما الأسانيد الأخرى فكلها لا يخلو من مقال لذلك اعتمدت على سند الترمذي ورواية أبي مجلز (لاحق بن حميد) وان كانت مرسلة إلا ان رجال السند كلهم ثقات إلى أبي مجلز.

المطلب الثاني- نقد متن الحادثة:

بعد أن استعرضنا أقوال العلماء ونقدهم لأسانيد حادثة بحيرا، أردنا في هذا المطلب أن نبين نقدهم لمتن هذه الحادثة لأنه من الأهمية بمكان، وخاصة بعد إن رأينا أن العلماء يصححون سند هذه الحادثة، وجل من ضعف هذه الرواية ضعفها بسبب متنها لذلك سأقف عند أقوالهم لنرَ الراجح في هذه المسالة.

قال ابن سيد الناس: بعد أن بين أن إسناد الترمذي ممّن اخرج لهم الإمام البخاري، ومسلم، «ومع ذلك ففي متنه نكارة وهي إرسال أبي بكر مع النبي ﷺ بلالاً، وكيف وأبي بكر حينئذ لم يبلغ العشر سنين فان النبي ﷺ أسن من أبي بكر بأزيد من عامين وكانت للنبي تسعة أعوام على ما قاله»(١١٢).

وقال أيضاً فان بلالاً لم ينقل لأبي بكر إلا بعد ذلك بأكثر من ثلاثين عاماً(١١٣).

وقال ابن القيم في زاد المعاد: ووقع في كتاب الترمذي وغيره انه بعث معه بلالاً، وهو من الغلط الواضح، فان بلالاً إذ ذاك لعله لم يكن موجوداً، وان كان، فلم يكن مع عمه، ولا مع أبي بكر وذكر البزار في مسنده هذا الحديث، ولم يقل: وأرسل معه عمه بلالاً ولكن قال: رجلاً(١١٤).

قال ابن كثير بعد أن ذهب إلى توثيق عبد الرحمن بن غزوان: ووثقه جماعة من الأئمة والحفاظ ولم أرَ أحداً جرحه، ومع هذا في حديثه هذا غرابة.

ففيه من الغرائب:

الأول: انه من مرسلات الصحابة...

الثاني: أن الغمامة لم تذكر في حديث أصح من هذا.

الثالث: أن قوله: وبعث معه أبو بكر بلالاً، إن كان عمره عليه الصلاة والسلام إذ ذاك اثنتي عشرة سنة فقد كان عمر أبي بكر إذ ذاك تسع سنين أو عشرة وعمر بلال اقل من ذالك، فأين كان أبو بكر إذ ذاك؟ ثم أين كان بلال؟ كلاهما غريب(١١٥).

وقال الذهبي في انتقاده لهذه الحادثة: وهو حديث منكر جداً، وأين كان أبو بكر؟ كان ابن عشر سنين فانه اصغر من رسول الله ﷺ بسنتين ونصف، وأين كان بلال في هذا الوقت؟ فان أبا بكر لم يشتره إلا بعد المبعث ولم يكن ولد بعد، وأيضا فإذا كان عليه غمامه تظله كيف يتصور أن يميل فيء الشجرة؟ لأن ظل الغمامة يعدم فيء الشجرة التي نزل تحتها، ولم نر النبي ﷺ ذكّر أبا طالب قط بقول الراهب ولا تذاكرته قريش، ولا حكته أولئك الأشياخ مع توافر هممهم ودواعيهم على حكاية مثل ذالك، فلو وقع لأشتهر بينهم أيما اشتهار ولبقى عنده ﷺ حس من النبوة، ولما أنكر مجيء الوحي إليه أولا بغار حِراء... وفي الحديث ألفاظ منكرة تشبه ألفاظ الطُرقية(١١٦)،(١١٧) لذالك قال الذهبي تعليقاً على تصحيح الحاكم: أظنه موضوعاً وبعضه باطل(١١٨).

قال ابن حجر: قد وردت هذه القصة بإسناد رجاله ثقات أخرجها الترمذي... وزاد لفظة منكرة، وهي قوله: واتبعه أبو بكر بلالاً وسبب نكارتها، أن أبا بكر حينئذ لم يكن متأهلا ولا اشترى بلالاً، إلا أن يحمل أن هذه الجملة الأخيرة مقتطعة من حديث آخر أُدرجت في هذا الحديث، وفي الجملة هي وهم من احد رواته(١١٩).

قال الجزري: وذكر أبي بكر وبلال فيه غير محفوظ(١٢٠). وعده أئمتنا وهماً(١٢١).

وقال الشيخ محمد الغزالي: وسواءً أصحت قصة بحيرا هذه أم بطلت فمن المقطوع به أنها لم تخلف بعد أثرا، فلا محمد ﷺ تشوف للنبوة أو استعد لها- لكلام الراهب- ولا أصحاب القافلة تذاكروا هذا الحديث أو أشاعوه، لقد طويت كان لم تحدث، مما يرجح استبعادها(١٢٢).

ثم قال رحمه الله: والمحققون على أن هذه الرواية موضوعة(١٢٣).

لا يمكن بهذه الاستنتاجات التي خرج بها الشيخ الغزالي من أنها لم تحدث أثراً بعد ذالك بان نرد هذه الرواية مطلقاً، وبالذات عندما يذهب المحققون إلى صحة سندها خلافاً لما ذكره الشيخ الغزالي إذ لم يرد احد هذه الرواية مطلقاً من جهة سندها حتى الذهبي رحمه الله لم يجزم بذلك وهو أكثر الذين انتقدوا هذه الرواية سنداً ومتناً.

بل إن لهذه القصة ما يعضدها في إطار المعنى والدلالة، فالقصة في إطارها العام تشير إلى أن الرهبان في أديرتهم كانوا يتوسمون اقتراب وقت ظهور النبي الذي بشرت به كتب اليهود والنصارى فمثل هذا الأمر نجده في قصة الصحابي سلمان الفارسي ﷺ الذي

خرج من فارس باحثاً عن الدين الحق فقادته رحلته إلى الموصل ثم عمورية، حيث اخبره راهبها أن يتوجه إلى يثرب... التي وصفها له ففيها سيكون ظهور النبي الجديد(١٢٤).

من خلال أقوال العلماء في متن قصة بحيرا نرى أن جل نقدهم موجه إلى العبارة الأخيرة التي فيها ذكر أبي بكر وبلال. والتي اعتبرها الحافظ ابن حجر رحمه الله مدرجة من بعض الأحاديث أو وهماً من بعض الرواة. إلا أن الحافظ الذهبي توسع في نقده لهذه الحادثة فأضاف إلى هذه الفقرة الأخيرة والتي فيها ذكر أبي بكر وبلال، فقرات أخرى في الحادثة وبالذات ما يخص الغمامة التي كانت تظل النبي ﷺ وقضية ميلان فيء الشجرة عليه إذ عدّ ذلك من قبيل التناقض إذ كيف يمكن أن يكون هناك غمامة تظله ومع هذا يميل فيء الشجرة عليه.

أما ما يتعلق بالفقرة الأخيرة فقد قال ابن القيم رحمه الله في زاد المعاد: وذكر البزار في مسنده هذا الحديث ولم يقل: وأرسل عمه بلالاً، ولكن قال رجلاً(١٢٥)، مما يرفع هذا الإشكال وعلى فرض وجودها فهذا لا يعني ردّ جميع الحادثة وقد ثبتت بإسناد صحيح. كما في الترمذي وكما صححه اغلب العلماء، بعد أن اعتبروا هذه اللفظة زيادة مدرجة في الحديث، وهما من بعض الرواة.

أما ما يتعلق بقضية الغمامة التي كانت تظله، وفيء الشجرة فلا أرى ثمة تناقضا أو إشكالا في ذلك خصوصاً عندما ننظر للمسالة من باب الإرهاصات التي أراد الله سبحانه وتعالى أن يظهرها على النبي ﷺ وان يُرىَ ذلك لبحيرا ولأصحاب القافلة من قريش، أكثر من مره إضافة إلى ظل الغمامة.أما الاحتمالات التي ذكرها الذهبي من عدم مذاكرة أشياخ قريش للقصة ولا حكايتها، وسماح أبي طالب لابن أخيه مسافرا إلى الشام بتجارة خديجة كلها احتمالات،لا تصلح للطعن في سائر الرواية وهو توسع غير محمود من قبل الإمام الذهبي رحمه الله(١٢٦).

المطلب الثالث- شبهة وردها:

زعم بعض المستشرقين أن النبي ﷺ لقي الراهب فاخذ عنه، وتعلم منه وما تلك المعارف التي في القران الكريم إلا ثمرة هذا الأخذ وذاك التعليم(١٢٧).

اعتقد والله اعلم ان مثل هذا الكلام لا يحتاج إلى كبير جهد أو تكلف في الرد على مثل هذه المزاعم إذ الأمر سهل ولا يتوقع عاقل أن غلاماً يبلغ من العمر اثني عشر عاماً يلتقي مع راهب برهة من الوقت على وجبة غداء كما أشارت إلى ذلك رواية الترمذي، وهو محاط بعمه وأشياخ من قريش يتعلم منه كل هذه العلوم والمعارف بل ويجمع بين ما جاء في اليهودية والنصرانية ثم يخرج لنا بكتاب يصبح معجزا للإنس والجن على حد سواء فيما بعد.

وانك إذ تعجب، فعجب من أمر هؤلاء المستشرقين الذين يدّعون الموضوعية والحياد، يسقطون إلى هذا المستوى الهزيل، ولكنه التعصب، والتحامل ألغى عقولهم، وأعمى بصائرهم فوصلوا إلى ما وصلوا إليه، وما مثلهم إلا كمثل من أراد أن يحجب ضوء الشمس بغربال.

ومع هذا فليس في روايات الحادثة ما يبين أن النبي ﷺ سمع من بحيرا أو تلقى منه درساً واحداً أو كلمة واحدة لا في العقائد، ولا في الأحكام، ولا في العبادات بل ما ورد أن الحديث كان موجه أصلا إلى عمه أبي طالب، وقد حذره من الروم واليهود ثم انفض اللقاء على هذا وخرج به عمه مسرعا عائدا إلى مكة(١٢٨).

❋ وما ذكرته كتب السيرة ان النبي ﷺ سافر إلى الشام مرتين، مرة في طفولته ومرة في شبابه ولم يسافر غير هاتين المرتين ولم يجاوز سوق بُصرى فيهما، ولم يسمع من بحيرا ولا من غيره شيئاً من الدين ولم يك أمره سراً هناك بل كان معه شاهد في المرة الأولى عمه أبو طالب؟ وشاهد في الثانية ميسرة غلام خديجة... وكل ما هنالك أن بحيرا الراهب رأى سحابة تظله من الشمس فذكر لعمه أن سيكون لهذا الغلام شأن ثم حذره من اليهود(١٢٩). ومما يرد على هذه الشبهة:

❋ ان تلك الروايات التاريخية... تحيل أن يقف هذا الراهب موقف المعلم المرشد لمحمد ﷺ لأنه بشّره أو بشّر عمه بنبوته وليس بمعقول أن يؤمن رجل بهذه البشارة التي يزفها ثم ينصب نفسه أستاذا لصاحبها الذي سيأخذ عن الله وتلقى عن جبريل ويكون هو الأستاذ، وهادي الهداة والمرشدين وإلا كان هذا الراهب متناقضا مع نفسه(١٣٠).

وقد أفادني شيخي الشيخ ياس السامرائي رداً على هذه الشبهة أحببت ان انقله لنفاسته: «ثم لو سلمنا بان الراهب هذا! كان يملك من العلم والمعرفة قدر ما في القرآن العظيم على ما فيه من الفصاحة والبلاغة- وعلى قدر ما اشتمل عليه من نقض مزاعم

وأباطيل اهل الديانات السابقة... الى جملة من الامور الباهرة التي تذكر للقران ولا تذكر لغيره من الكتب السماوية الأخرى فلماذا لم يدّعِ- النبوة- ولم يثبت عندنا بدليل صريح صحيح ولا غيره ان واحداً زعم ان بحيرا كان نبياً أو ادعى النبوة»[١٣١].

❋ يستحيل في مجرى العادة أن يتم إنسان على وجه الأرض تعليمه، وثقافته ثم ينضج النضج الخارق للمعهود فيما تعلم وتثقف بحيث يصبح أستاذ العالم كله لمجرد انه لقي مصادفة واتفاقا راهبا من الرهبان، والتلميذ أميا لا يعرف القراءة والكتابة وكان صغيرا تابعا لعمِّهِ...[١٣٢].

ولكنه التحامل وعدم الموضوعية دفعهم إلى مثل هذه الأمور، التي بينت وبما لا يقبل الشك ابتعادهم عن المنهج العلمي الرصين المحقق وان دعوا ذلك زورا وبهتانا، ولو أنهم وقفوا من القصة موقف الناقد المجرد من الهوى لو صلوا إلى ما وصل إليه المحققون من علماء الحديث، عندما صححوا سند هذه الحادثة، ونقدوا بعض فقرات المتن والتي اعتبروها مدرجة أو وهما من احد الرواة مثبتين بذلك أصل القصة، ولم يقل احد من كتاب السير أن النبي ﷺ قد استفاد من الراهب درسا ولا علما إنما اثبتوا تحذيره لعمه من اليهود والروم.

وصل اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الخاتمة

بعد أن أكملت البحث بفضل الله ومنه أردت أن أوجز في هذه الخاتمة أهم النتائج التي توصلت إليها:

١. لم يرد في رواية الترمذي، والتي صحح سندها الكثير من العلماء اسم الراهب.
٢. اختلف أهل السير في اسم الراهب اختلافا كبيرا، ولكن ليس لهذا الخلاف اثر على الحادثة سلبا أو إيجابا.
٣. الراهب بحيرا نصراني الديانة على مذهب آريوس ونسطور، القائلين بالتوحيد المجرد.
٤. قصة الراهب بحيرا أخرجها الترمذي بسند متصل، وأخرجها باقي الأئمة بأسانيد معضلة، ومرسلة، وذكرها ابن إسحاق من دون إسناد.
٥. صحح العلماء إسناد الترمذي للحادثة.
٦. جل نقد العلماء للحادثة موجه للمتن، وخاصة ما يتعلق بالفقرة الأخيرة، والتي فيها ذكر – وأرسل معه أبو بكر بلالا– وهو نقد في محله للأسباب التي ذكرت في أثناء البحث.
٧. الاعتماد في قبول الحادثة على سند الترمذي، وإثبات لقاء الراهب وتحذيره لعمه من اليهود.

هوامش البحث

(١) مروج الذهب، علي بن الحسين أبو الحسن المسعودي ٢٦/١؛ والإصابة في تمييز الصحابة، احمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي ١/ ٣٥٢، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت.

(٢) مروج الذهب ١/ ٢٦.

(٣) تاريخ دمشق، للإمام أبي القاسم علي بن الحسين المعروف بابن عساكر ١٠/٣، دراسة وتحقيق: علي شيري، دار الفكر؛ والروض الأنف، عبد الرحمن بن عبد الله بن احمد الخثعمي السُهيلي ٣١٢/١.

(٤) الإصابة ٣٥٢/١؛ البداية والنهاية، لأبي الفداء الحافظ ابن كثير المتوفى (٧٧٤هـ) ١/ ٢٨٦، دار الفكر، بيروت، ١٤٥٢هـ/ ١٩٨٢م.

(٥) نسبة إلى نسطور الذي قال أن المسيح إنسان مجرد ذو اقنومين طبيعيين، وكان بطريركاً في القسطنطينية، وبسبب مذهبه التوحيدي لعن وطرد. الفصل في الملل والأهواء والنحل، للإمام أبي محمد علي بن احمد بن حزم الظاهري المتوفى (٤٥٦هـ) ٤٨/١، دار الندوة الجديدة، بيروت؛ والإنجيل والصليب، عبد الأحد داود والاختلافات في الكتاب المقدس، سمير سامي شحاته ٦/١.

(٦) فرقة من فرق النصارى نسبة إلى صاحبها اريوس وكان قسيساً بالإسكندرية ومن قوله التوحيد المجرد وان عيسى ﷺ عبد مخلوق، وكان في زمن قسطنطين الأول. الفصل ٤٩/١؛ والتحفة المقدسية في مختصر تاريخ النصرانية، لأبي محمد عاصم المقدسي ١٠٦/١.

(٧) محمد رسول الله، محمد رضا ٣٧/١؛ وينظر معجم البلدان، ياقوت الحموي ٤٩٩/٢، دار الفكر، بيروت.

(٨) البداية والنهاية، لابن كثير ٣٤٩/٢.

(٩) السيرة الحلبية في سيرة الأمين والمأمون، علي بن برهان الدين الحلبي المتوفى (١٠٤٤هـ) ١/ ١٩٣، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٠هـ.

(١٠) بُصرى: مدينة حوران، فتحت صلحاً لخمس بقين من ربيع الأول سنة ثلاث عشرة سنة، وهي أول مدينة فتحت بالشام وقد وردها ﷺ مرتين، وهي في منتصف المسافة بين عمان ودمشق، وهي اليوم اثار قرب مدينة (درعة) التي احتلت محلها حتى ظن بعض الناس انها هي، وبصرى ودرعة داخل حدود الجمهورية السورية على أكيال من حدود المملكة الاردنية الهاشمية الشمالية، وحوران اقليم من بلاد الشام يشمل معظم المنطقة الواقعة بين عمان– قاعدة البلقاء– وبين دمشق التي يعدها بعضهم من حوران. وطريق اثار بصرى يخرج من مدينة (درعة) باتجاه الشرق، وهي قرب السفوح العربية لجبل الدروز (اسمه اليوم جبل العرب). المعالم الجغرافية الواردة في السيرة النبوية، عاتق بن غيث بن زوير البلادي الحربي ٢٢٥/١.

(١١) تاريخ دمشق ١٠/١.

(١٢) السيرة الحلبية ١٩٣/١.

(١٣) جامع الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة، كتاب الذبائح، أبواب المناقب عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في بدء نبوة النبي ﷺ رقم (٣٦٢٩)، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.

(١٤) الجرح والتعديل، عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس أبو محمد الرازي التميمي ٦٣/٧، دار التراث العربي، بيروت؛ التعديل والجرح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح، سليمان بن خلف بن سعد أبو الوليد الباجي ٦٠٨/٢، تحقيق: أبو لبابة حسين، دار اللوا، الرياض.

(١٥) تهذيب التهذيب، احمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي ٤٤٨/٨، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

(١٦) الجرح والتعديل ٦٣/٧.

(١٧) تهذيب التهذيب ٨/ ٢٥٠.

(١٨) الثقات، محمد بن حبان بن احمد أبو حاتم التميمي البستي ٩/٧-٨، تحقيق: السيد شرف الدين احمد، دار الفكر، ط١، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

(١٩) تهذيب التهذيب ٢٥٠/٨.

(٢٠) أسامي من روى عنهم محمد بن إسماعيل البخاري من مشايخه، عبد الله بن عدي الجرجاني ١٧١/١؛ تهذيب الكمال، يوسف بن الزكي عبد الرحمن أبو الحجاج المزي ٢٢٥/٣، تحقيق: د.بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(٢١) تاريخ بغداد، احمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي ٣٦٤/١٢، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢٢) الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، حمد بن احمد أبو عبد الله الذهبي الدمشقي ١٢٢٢/٢، تحقيق: محمد عوامة، دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علو، جدة، ط١، ١٣١٣هـ/ ١٩٩٢م.

(٢٣) ميزان الاعتدال في نقد الرجال، أبو عبد الله شمس الدين محمد الذهبي ٣/ ٣٥٢، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل احمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢٤) تقريب التهذيب ٧٨٢/١.

(٢٥) التعديل والتجريح لأبي الوليد الباجي ١١٨٤/٣؛ والهداية والارشاد في معرفة أهل الثقة والسداد، احمد بن محمد بن الحصن أبو نصر البخاري الكلاباذي ٦٠٨/٢.

(٢٦) التاريخ الكبير، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم أبو عبد الله البخاري ٢٠٢/٧، تحقيق: السيد هاشم الندوي، دار الفكر؛ الجرح والتعديل ٢٧٤/٥؛ معرفة الثقات، احمد بن عبد الله بن صالح أبو الحسين العجلي الكوفي ٢١٦/٢، مكتبة الدار، المدينة المنورة؛ الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله الزهري ٧/ ٣٣٥، دار صادر، بيروت؛ وتهذيب التهذيب ٢٢٤/٦.

(٢٧) تهذيب التهذيب ٢٢٤/٦.

(٢٨) سؤلات الحاكم للدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي ص٢٣٦، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

(٢٩) تاريخ ابن معين برواية الدوري ص١٩٢.

(٣٠) الطبقات ٣٣٥/٧.

(٣١) الثقات، للعجلي ٢١٦/٢.

(٣٢) الجرح والتعديل، لابي حاتم ٥/ ٢٧٤.

(٣٣) أخرجها الإمام أحمد في مسنده فقال: حدثنا أبو نوح قراد قال أنا ليث بن سعد عن مالك بن أنس عن الزهري عن عروة عن عائشة عن النبي ﷺ وعن بعض شيوخهم أن زيادا مولى عبد الله بن عباد بن أبي ربيعة حدثهم عمن حدثه عن النبي ﷺ أن رجلا من أصحاب رسول الله ﷺ جلس بين يديه فقال: يا رسول الله إن لي مملوكين يكذبونني ويخونونني ويعصونني وأضربهم وأسبهم فكيف أنا منهم فقال له رسول الله ﷺ: «**بحسب ما خانوك وعصوك ويكذبوك وعقابك إياهم إن كان دون ذنوبهم كان فضلا لك عليهم وان كان عقابك إياهم بقدر ذنوبهم كان كفافا لا لك ولا عليك وان كان عقابك إياهم فوق ذنوبهم اقتص لهم منك الفضل الذي بقى قبلك**» فجعل الرجل يبكي بين يدي رسول الله ﷺ ويهتف فقال رسول الله ﷺ «**ما له ما يقرأ كتاب الله** ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ ﴿٤٧﴾﴾» فقال الرجل يا رسول الله ما أجد شيئا خيرا من فراق هؤلاء يعنى عبيده انى أشهدك أنهم أحرار كلهم. مسند الامام احمد، مسند السيدة عائشة رضي الله عنها ٦/ ٢٨٠.

قال الشيخ شعيب الأرنؤوط في تعليقه: حديث ضعيف.
وأخرجه الترمذي فقال: حَدَّثَنَا مُجَاهِدُ بْنُ مُوسَى الْبَغْدَادِيُّ وَالْفَضْلُ بْنُ سَهْلٍ الْأَعْرَجُ البَغْدَادِيُّ وَغَيْرُ وَاحِدٍ قَالُوا حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ غَزْوَانَ أبو نُوحٍ حَدَّثَنَا اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ عن النبي ﷺ... الحديث. سنن الترمذي، كتاب تفسير القران عن رسول الله ﷺ، باب ومن سورة الأنبياء عليهم السلام رقم (٣٠٨٩).
قَالَ أبو عِيسَى هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ لَا نَعْرِفُهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ غَزْوَانَ وَقَدْ رَوَى أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ غَزْوَانَ هَذَا الْحَدِيثَ. وذهب البعض: إلى أن الحديث باطل لا أصل له، منهم ابن حبان كما في صحيحه ٢/ ٢٧٠.

(٣٤) الثقات، لابن حبان ٣٧٥/٨.

(٣٥) اخرج له البخاري في كتاب الطلاق، باب الخلع وكيفية الطلاق فيه رقم (٥٢٧٦). قال حدثنا محمد بن عبد الله بن المبارك المخزومي: حدثنا قراد أبو نوح حدثنا جرير بن حازم عن ايوب، عن عكرمة، عن ابن عباس رضي الله عنهما قال جاءت امرأة ثابت بن قيس بن شماس إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله ﷺ ما أنقمت على ثابت في دين ولا خلق، إلا أني أخاف الكفر، فقال رسول الله ﷺ: «**تردين عليه حديقته؟**» فقالت: نعم، فردت عليه، وأمره ففارقها.

(٣٦) التعديل والجرح ٩٧٣/٢.

(٣٧) الكاشف ٦٣٩/١.

(٣٨) تقريب التذهيب ص٥٩٤.

(٣٩) التاريخ الكبير ٤٠٨/٨؛ الجرح والتعديل ٢٤٤/٩؛ تاريخ ابن معين ص٢٣٥؛ الكامل في ضعفاء الرجال، لابن عدي ١٧٨/٧؛ تهذيب الكمال ٤٨٨/٣٢.

(٤٠) تهذيب الكمال ٣٢/ ٤٨٨؛ تهذيب التهذيب، ٣٨١/١١.

(٤١) تهذيب التهذيب ٣٨١/١١.

(٤٢) العلل ومعرفة الرجال، احمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني ٢/ ٥١٩، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، المكتب الإسلامي، دار الخاني، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.

(٤٣) تهذيب التهذيب ٣٨٢/١١.

(٤٤) الجرح والتعديل ٢٤٤/٩.

(٤٥) الثقات، لابن حبان ٦٥٠/٧-٦٥١.

(٤٦) ميزان الاعتدال، للذهبي ٣١٨/٧ .

(٤٧) الثقات، للعجلي ٣٧٧/٢.

(٤٨) تهذيب التهذيب ٣٨٢/١١.

(٤٩) المصدر نفسه ٣٨٢/١١.

(٥٠) المحلى، علي بن احمد بن سعيد بن حزم الظاهري ٩/ ٤٩، تحقيق: لجنة التراث العربي، دار الأفاق الجديدة، بيروت.

(٥١) تاريخ ابن معين (رواية الدارمي) ص٢٣٥.

(٥٢) من تكلم فيه وهو موثق، محمد بن احمد بن عثمان بن قايماز الذهبي ص٢٠٤، تحقيق: محمد شكور أمرير الميداني، مكتبة المنار.

(٥٣) تقريب التهذيب.

(٥٤) التاريخ الكبير ١٢/٩؛ الكنى، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم أبو عبد الله البخاري الجعفي ص١٢، تحقيق: السيد هاشم الندوي، دار الفكر، بيروت؛ الثقات لابن حبان ٥/ ٥٩٢؛ تاريخ دمشق ٢٦/ ٥٨؛ تهذيب الكمال ١٤٤/٣٣؛ تهذيب التهذيب ٣٦/١٢؛ خلاصة تهذيب الكمال ص٤٤٥.

(٥٥) تهذيب الكمال ١٤٤/٣٣؛ تهذيب التهذيب ٣٦/١٢.

(٥٦) التاريخ الكبير ١٢/٩.

(٥٧) الثقات، لابن حبان ٥/ ٥٩٢.

(٥٨) الثقات، للعجلي ٣٨٩/٢.

(٥٩) الجرح والتعديل ٣٤٠/٩.

(٦٠) الطبقات ٢٦٩/٦.

(٦١) الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم، أبو عبدالله شمس الدين الذهبي ص٢٠١، ط١، دار البشائر الإسلامية.

(٦٢) المغني في الضعفاء، الإمام شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان الذهبي ٢/ ٧٧٤، تحقيق: نور الدين عتر.

(٦٣) سير أعلام النبلاء ٦/٥.

(٦٤) تقريب التهذيب ص١١١٨.

(٦٥) أسد الغابة لابن الأثير ١/ ٦٦٤؛ والطبقات ١/ ٣٤٨- ٣٤٩؛ والثقات للعجلي ٢/ ٥٢؛ والاستيعاب في معرفة الأصحاب للحافظ ابن عبد البر ٢/ ٦٨؛ والإصابة ٤/ ٢١١- ٢١٢؛ والتهذيب ٥/ ٣١٧؛ والتقريب ص٥٣٦.

(٦٦) مصنف بن أبي شيبة، كتاب الفضائل، باب ما أعطى الله محمداً ﷺ ٢٨٦/١٤ رقم (٣١٠٩٥).

(٦٧) المستدرك على الصحيحين، للحاكم أبي عبد الله النيسابوري، كتاب تواريخ المتقدمين من الأنبياء والمرسلين، ومن كتاب آيات رسول الله ﷺ ٦١٥/٢ رقم (٤١٧٠).

(٦٨) المصدر نفسه ٦١٥/٢.

(٦٩) دلائل النبوة، للحافظ البيهقي، باب ما جاء في خروج النبي ﷺ ١ /٤٠٥- ٤٠٦ رقم (٣٥٧).

(٧٠) دلائل النبوة للبيهقي ٤٠٦/١.

(٧١) الطبقات الكبرى، ذكر أبي طالب وضمه رسول الله ﷺ إليه ١/ ١٢١.

(٧٢) تقريب التهذيب ص٨٨٢.

(٧٣) الطبقات الكبرى ١٢٠/١.

(٧٤) مسند البزار، للحافظ أبي بكر احمد بن عمرو البصري البزار ١/ ٤٦٧ رقم الحديث (٣٠٩٥).

(٧٥) زاد المعاد ١/ ١٧.

(٧٦) دفاع عن الحديث والسيرة ص٦٨.

(٧٧) دلائل النبوة، لابي نعيم الاصبهاني، ذكر خروج رسول الله ﷺ إلى الشام ١/ ١٢٦ رقم (١٠٤).

(٧٨) تاريخ الطبري: محمد بن جرير الطبري أبو جعفر ٥٢٠/١، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.

(٧٩) هواتف الجان لأبي بكر الخرائطي ص١٩٤.

(٨٠) تاريخ بغداد، احمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي ٢٥٢/١٠، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٨١) تاريخ دمشق، الحافظ أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي المعروف بابن عساكر ٣/ ٤.

(٨٢) سيرة ابن إسحاق ١/ ١٨- ٢٠.

(٨٣) السيرة النبوية، للحافظ المؤرخ محمد بن احمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ) ص٢٨، تحقيق: حسام الدين القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٨٤) سنن الترمذي، كتاب الذبائح، أبواب المناقب عن رسول الله ﷺ، باب بدء نبوة النبي ﷺ رقم (٣٦٤٠).

(٨٥) الإصابة لابن حجر ١/٣٥٣.

(٨٦) فتح الباري، لابن حجر ٨/ ٧١٦.

(٨٧) عيون الأثر، ابن سيد الناس ١/١٠٥.

(٨٨) المستدرك على الصحيحين ٢/ ٦١٥.

(٨٩) تحفة الاحوذي بشرح جامع الترمذي، محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري ١٠/ ٦٤.

(٩٠) الفصول في سيرة الرسول ﷺ، للحافظ ابن كثير ١/ ١١٦.

(٩١) البداية والنهاية، لابن كثير ١/ ٢٨٥.

(٩٢) مما تقرر في قواعد الحديث أن مراسيل الصحابة ﷺ صحيحة، لأنهم إن لم يسمعوا من رسول الله ﷺ سمعوه من باقي الصحابة ﷺ والصحابة كلهم عدول.

(٩٣) إشارة إلى رواية الواقدي الذي قيده بهذا العمر، قال الواقدي حدثني محمد بن صالح، وعبد الله بن جعفر، وإبراهيم بن إسماعيل بن أبي حبيبة عن داود بن الحصين قالوا: لما بلغ رسول الله ﷺ اثنتي عشرة سنة خرج به عمه أبو طالب إلى الشام (الواقدي).

(٩٤) البداية والنهاية ١/ ٢٨٥.

(٩٥) الخصائص الكبرى، لأبي الفضل جلال الدين عبد الرحمن أبي بكر السيوطي ١/ ١٤١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

(٩٦) فقه السيرة، محمد الغزالي ص٥٧، بتعليق: الشيخ محمد ناصر الدين الألباني.

(٩٧) المصدر نفسه ص٥٧.

(٩٨) السيرة النبوية الصحيحة، الدكتور أكرم ضياء العمري ص١٠٩.

(٩٩) الطبقات ١/١٢٠.

(١٠٠) المصدر نفسه ٧/ ٣٤٧.

(١٠١) تقريب التهذيب ص٢٨٥.

(١٠٢) المصدر نفسه ٥٣٩.

(١٠٣) الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم ٤/ ١٢٥؛ وخلاصة تهذيب الكمال، الحافظ صفي الدين احمد بن عبد الله الخزرجي الأنصاري اليمني ص١٥٢، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، دار البشائر.

(١٠٤) الطبقات، لابن سعد ٧/ ٢١٦؛ الثقات للعجلي ٢/ ٢٣٠؛ تهذيب التهذيب ١١/ ١٥١؛ وتقريب التهذيب ١٠٤٦.

(١٠٥) ينظر السيرة النبوية الصحيحة، أكرم ضياء العمري ص١١٠.

(١٠٦) تذكرة الحافظ ١/ ٢٤٨.

(١٠٧) ميزان الاعتدال ٢/٥٨١.

(١٠٨) فتح المغيث للسخاوي ١/ ٣٤٦-٣٤٧.

(١٠٩) دفاع عن الحديث النبوي والسيرة، محمد ناصر الدين الألباني ص٦٨.

(١١٠) فقه السيرة، محمد سعيد رمضان البوطي ص٥٣، دار الفكر، ط٧، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

(١١١) المصدر نفسه ص٥٣.

(١١٢) عيون الأثر، ابن سيد الناس.

(١١٣) المصدر نفسه.

(١١٤) زاد المعاد، لابن القيم ١/١٧.

(١١٥) سيرة ابن كثير، ١/ ٢٤٧؛ وينظر البداية والنهاية، لابن كثير ١/ ٢٨٥.

(١١٦) السيرة النبوية، للحافظ محمد بن احمد بن عثمان الذهبي المتوفى (٧٤٨هـ) ص٢٨، تحقيق: حسام الدين القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت.

(١١٧) ينظر السيرة النبوية، لأبي الحسن علي الحسني الندوي ص١٠٥، دار القلم، دمشق.

(١١٨) المستدرك على الصحيحين ٢/ ٦١٥.

(١١٩) الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر ١/ ٣٥٣.

(١٢٠) تحفة الأحوذي ١٠/ ٦٦.

(١٢١) المصدر نفسه ١٠/ ٦٦.

(١٢٢) السيرة النبوية، محمد الغزالي ص٥٧- ٥٨.

(١٢٣) المصدر نفسه ص٥٧- ٥٨.

(١٢٤) فقه السيرة النبوية قراءة حركية دعوية، موفق سالم نوري ص٤٠، دار ابن كثير، دمشق، بيروت.

(١٢٥) زاد المعاد ١/ ١٧.

(١٢٦) ينظر السيرة النبوية الصحيحة، د.أكرم ضياء العمري ص١٠٩.

(١٢٧) حضارة العرب، للمستشرق الفرنسي غوستاف لوبون ص١٠٢؛ ومحمد في مكة، مونتكري واط ص٧٥؛ وينظر مناهل العرفان في علوم القران، محمد عبد العظيم الزرقاني ٢/ ٤٢١، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

(١٢٨) ينظر مناهل العرفان ٢/ ٤٢١.

(١٢٩) مناهل العرفان ٢/ ٤٢١؛ وينظر المفصل في الرد على شبهات أعداء الإسلام، جمع وأعداد الباحث في القران والسنة علي نايف الشحود.

(١٣٠) مناهل العرفان ٢/ ٤٢٢.

(١٣١) استفدته من الشيخ ياس السامرائي مشافهة، أستاذ الحديث في كلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية- بغداد.

(١٣٢) المصدر نفسه ٢/ ٤٢٢؛ وينظر المفصل في الرد على شبهات أعداء الإسلام.

المراجع

١. أسامي من روى عنهم محمد بن إسماعيل البخاري من مشايخه، عبد الله بن عدي الجرجاني.

٢. والإصابة في تمييز الصحابة، احمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت.

٣. البداية والنهاية، للإمام أبي الفداء الحافظ ابن كثير المتوفى ٧٧٤هـ، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢ م.
٤. تاريخ الإسلام، أبو عبد الله شمس الدين محمد الذهبي، تحقيق: د.عمر عبد السلام تدمري, دار الكتاب العربي، بيروت– لبنان, ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
٥. تاريخ بغداد، احمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية– بيروت.
٦. تاريخ دمشق، للإمام أبي القاسم علي بن الحسين المعروف بابن عساكر, دراسة وتحقيق: علي شيري، دار الفكر.
٧. التاريخ الكبير، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق: السيد هاشم الندوي، دار الفكر.
٨. تذكرة الحفاظ، محمد بن احمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، دراسة وتحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
٩. التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح، سليمان بن خلف بن سعد أبو الوليد الباجي، تحقيق: أبو لبابة حسين, دار اللواء، الرياض.
١٠.تقريب التهذيب، احمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد– سوريا.
١١.والتحفة المقدسية في مختصر تاريخ النصرانية، لأبي محمد عاصم المقدسي.
١٢.تهذيب الكمال، يوسف بن الزكي عبد الرحمن أبو الحجاج المزي، تحقيق: د.بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١،١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
١٣.تهذيب التهذيب، احمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
١٤.توضيح الأفكار، محمد بن إسماعيل الحسني الصنعاني، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة السلفية، المدينة المنورة.
١٥.الثقات، محمد بن حبان بن احمد أبو حاتم التميمي البستي، تحقيق: السيد شرف الدين احمد، دار الفكر، ط١، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.
١٦.الجرح والتعديل، عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس أبو محمد الرازي التميمي، دار التراث العربي، بيروت.

١٧. دلائل النبوة، احمد بن الحسين بن علي البيهقي, تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي, دار الريان للتراث العربي بالقاهرة، ١٤٠٨هـ.

١٨. الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم، أبو عبد الله شمس الدين محمد الذهبي، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط١.

١٩. سؤالات الحاكم للدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، تحقيق: د.موفق بن عبد الله بن عبد القادر، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٢٠. سؤالات الآجري أبا داود السجستاني، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني، تحقيق: محمد علي قاسم العمري، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط١، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

٢١. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الازدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت– لبنان، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٢٢. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني, دار إحياء التراث العربي، بيروت– لبنان، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٢٣. السيرة الحلبية في سيرة الأمين والمأمون، علي بن برهان الدين الحلبي المتوفى ١٠٤٤هـ، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٠هـ.

٢٤. السيرة النبوية، للحافظ محمد بن احمد بن عثمان الذهبي المتوفى ٧٤٨هـ، تحقيق: حسام الدين القدسي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٥. السيرة النبوية، لأبي الحسن علي الحسني الندوي، دار القلم، دمشق.

٢٦. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن احمد أبو حاتم التميمي البستي، تحقيق: شعيب الارنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢٧. صحيح البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق: د.مصطفى البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت.

٢٨. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، مكتبة الإيمان بالمنصورة.

٢٩. الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله الزهري، دار صادر، بيروت.

٣٠. طبقات ابن خياط، خليفة بن خياط أبو عمر الليثي العصفري، تحقيق: د.أكرم ضياء العمري، دار طيبة، الرياض.

٣١. العلل ومعرفة الرجال، احمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس, المكتب الإسلامي، دار الخاني، بيروت- الرياض، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
٣٢. فقه السيرة النبوية قراءة حركية دعوية، موفق سالم نوري، دار ابن كثير، دمشق- بيروت.
٣٣. فتح الباري شرح صحيح البخاري، احمد بن علي بن حجر أبو العسقلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٣هـ.
٣٤. الفصل في الملل والأهواء والنحل، للإمام أبي محمد علي بن احمد بن حزم الظاهري، المتوفى ٤٥٦هـ.
٣٥. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة.حمد بن احمد أبو عبد الله الذهبي الدمشقي، تحقيق: محمد عوامة, دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علو، جدة، ط١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
٣٦. الكامل في ضعفاء الرجال، عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد أبو احمد الجرجاني، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.
٣٧. الكنى، محمد بن إسماعيل بن ابراهيم أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق: السيد هاشم الندوي، دار الفكر، بيروت.
٣٨. المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١.
٣٩. مصنف ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط١.
٤٠. معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، أبي بكر بن الحسن الازدي البصري، دار صادر، بيروت.
٤١. المحلى، علي بن احمد بن سعيد بن حزم الظاهري، تحقيق: لجنة التراث العربي، دار الأفاق الجديدة، بيروت.
٤٢. معرفة الثقات، احمد بن عبد الله بن صالح أبو الحسين العجلي الكوفي، مكتبة الدار، المدينة المنورة.
٤٣. مروج الذهب، علي بن الحسين أبو الحسن المسعودي.
٤٤. المعالم الجغرافية الواردة في السيرة النبوية، عاتق بن غيث بن زوير البلادي الحربي.

٤٥. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، أبو عبد الله شمس الدين محمد الذهبي, تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل احمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت.
٤٦. النهاية في غريب الحديث والأثر، الأمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، تحقيق: الشيخ خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت.
٤٧. هدي الساري مقدمة فتح الباري، محمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة، بيروت.

قضاة مسلمون
في الأنـدلس

د. إقبال حسن أحمد الراوي
كلية الآداب

مقدمة

الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهد الله فلا مضل له، ومن يظلل فلن تجد له هادياً ولا نصيراً.

ونصلي ونسلم على سيدنا رسول الله ﷺ المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه ومن تبع هداه إلى يوم الدين.

بداية أود الإشارة إلى أهمية الدور العربي في الأندلس، فقد كانت إقامة العرب في الأندلس هذه المدة الطويلة والتي تبلغ ثمانمائة سنة تمثل عملية التفاعل الحضاري بين الشرق والغرب، هذا التفاعل الذي تكونت منه بذرة الحضارة الحديثة.

واليوم في ظل هذه الظروف التي يعيشها الشباب العربي من احتلال وضياع، وتسلط على الأمة شرارها وفرضوا عليها القوانين الأجنبية والتشريعات الوضعية، وحرموها من رحمة السماء وأحكامها الغراء، وأداروا ظهرهم للتراث الإسلامي الزاخر، ولذلك أرى أن نساعد شبابنا في تقديم المعرفة لهم لنمو وعيهم الفكري، بعرض ما قام به العرب المسلمون في تلك البلاد ليزداد إحساسهم بأهمية الدور الذي أسهم به أجدادهم في إثراء الحضارة الإنسانية وما كان لهم من السبق في نشر العلم وحمل لواء الحضارة في تلك البلاد.

فمدينة قرطبة قاعدة الأندلس وعاصمتها وأهم مدائنها، ومستقر الولاة والخلفاء ودار المملكة فيها، ومدينة العلم ومستقر السنة والجماعة، نزلها جملة من التابعين وتابعي التابعين ويقال نزلها بعض من الصحابة(١). لم تكن أقل أهمية من مثيلاتها لا في الأندلس فحسب، بل في سائر أنحاء العالم الإسلامي، فلم تكن أقل نشاطاً وأهمية عن بغداد ودمشق والقاهرة في المشرق، فقد كانت محط طلاب العلم ورواد الثقافة والفكر في سائر الأنحاء، وكان للجو العلمي السائد في تلك المدة أكبر الأثر في اكتمال الكفاءات العلمية وتوجيه العقول نحو الإبداع والابتكار، وساعد على ذلك ما كانت تحويه مدن الأندلس ومنها قرطبة من مدارس وجامعات ومكتبات، فبرز فيها العلماء في مختلف العلوم الإسلامية من فقه وحديث وتفسير وأدب ورياضة وهندسة وفلك وطب.

وأود أن أعرض في بحثي هذا عن أحوال رجال القضاء الإسلامي في الأندلس، فهناك خلاف جوهري في خصائص المرافعات والمحاكمات الإسلامية، وما تمتاز به من تخفيف كبير في الأشكال والإجراءات بالقياس إلى ثقل وطأة نظام المرافعات الغربي الذي

تسرب إلى ربوع بلاد الضاد والإسلام، منذ أن لقن أبناء هذه الربوع الاعتقاد بأن تفوق الغرب في الصناعة والمنتجات المادية والعلوم الطبيعية والتكنولوجية معناه تقدمه في سائر العلوم الثقافية والتشريعية، وهو قياس فاسد، أثبتت الأيام عفونته بما ثبت من البون الشاسع بين التقدميين المادي والمعنوي، وأن تحقيق أولهما لا يعني تقدم الثاني، وإن من ارتفع بوسائله المادية في أجواء النقاء لا عاصم يعصمه من التمرغ في أوحال الرشا والسحت.

ولقد كان نظام القضاء في الإسلام محكماً ومصوناً ومؤدياً للدور الذي أعد له، على نحو فاق به غيره من الأنظمة الأخرى التي تبدو ناصعة برّاقة، ودليلنا على ذلك النتائج الطيبة التي حققها أثناء التطبيق، فإن الأعمال بخواتيمها، وقيمة النظريات والمبادئ بحسب صلاحها ونجاحها، بعد التجربة والتنفيذ، ويظهر هذا التفوق في حيز اختيار القضاة وإقامة العدالة، وتحقيق القسط، وحفظ النظام والأموال والأنفس، وتأمين الطمأنينة والأمن في ربوع المجتمع.

وكان القضاة في الإسلام يمثلون صفحة مشرقة من صفحات التاريخ الإسلامي، وإن فن التقاضي والترافع في الإسلام يفوق كل منهما ما كان مقرراً في شريعة روما التي يكبل عدالتها الشكليات والصيغ، وما زال الشرع الإسلامي متفوقاً على ما اشتق من شريعة روما من قوانين غربية، ولعل تطور الشريعة الغربية في مضمار تيسير سبل التقاضي دون تجشم المرافعات البطيئة مدين للقضاء الإسلامي الذي مارسه المسلمون في الأجزاء التي حكموها في أوربا قروناً عديدة، ولعل التعمق في دراسة هذه الحقائق يمهد مجال النظر في مدى تأثر الشرائع الغربية بالشرع الإسلامي، فقد تستر الغربيون على هذه النواحي وعلى أكثر مما استعاروه من تراثنا فلم يشيروا إلى أصوله العربية الإسلامية. ومهما يكن فإن سمو التشريع الإسلامي في مضمار التقاضي والترافع والتحاكم والمعاملات يرجع إلى العناصر الخلقية والدينية، إلى الجمع بين المثاليات والواقع.

إن الأمة اليوم تعيش في ظمأ إلى تراثها الخالد الذي لم يزل متسماً بطابع الحياة والحيوية، ويصح لإلهام مشرعي البلاد الإسلامية، ولذلك نحن في حاجة للإطلاع على تراثنا الإسلامي في كل بقعة من بقاع الأرض.

والتاريخ يتحدث كثيراً عن رجال عظماء، استطاعوا أن يضعوا بصماتهم على كل صفحة من صفحاته بشخصياتهم التي أثرت في كل من حولها، ورجاحة عقولهم وقوة صبرهم وتمسكهم بالحق والنطق به، لا يخافون في الله لومة لائم.

ففي بحثي هذا عن رجال القضاء في الأندلس، سأذكر شروط تعيين القاضي، وكيفية اختياره من قبل الولاة والأمراء باختصار، حيث أنني سأعرض مقتطفات من حياة بعض القضاة في الأندلس والتي تبين أخلاق القضاة المسلمون وتعاملهم مع الحكام والأمراء وتعاملهم مع القضايا التي تعرض عليهم وتطبيقهم للشريعة...

المبحث الأول
شروط القضاء وكيفية اختيار القاضي

أولاً- شروط القضاء:

شروط القضاء التي لا يتم القضاء إلاّ بها ولا تنعقد الولاية إلاّ معها، عشرة: الإسلام، العقل، الحرية، الذكورة، التكليف، البلوغ، العدالة، والعلم بالأحكام الشرعية، وكونه واحداً وسلامة حاسة السمع من الصمم، والبصر من العمى، وسلامة اللسان من البكم، والكتابة، فالثمانية الأولى هي المشترطة في صحة الولاية والأخيرة ليست بشرط في الصحة لكن عدمها يوجب العزل[٢].

وقد قال أحد القضاة: «إن الخليفة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﵁ هو الذي فصل القضاء من الولاية، وكان يتشدد في اختيار القاضي وهو القائل: ما من أمير أمر أمراً أو استقضى قاضياً محاباة إلاّ كان عليه نصف ما اكتسب من الإثم، وإن أمره أو استقضاه لمصلحة المسلمين كان شريكه فيما عمل من طاعة الله تعالى ولم يكن عليه شيء مما عمل من معصية»[٣].

ثم ذكر أن الإمام علي ﵁ كتب إلى عامله في مصر كتاباً فوض له فيه اختيار القاضي بعد أن أرشده إلى الصفات الواجبة فيه، قال: ثم اختر للحُكِم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ممن لا تضيق به الأمور ولا تمحكه الخصوم ولا يتمادى في الذلة ولا يحصر من الفيء إلى الحق إذا عرفه ولا تستشرف نفسه على طمع ولا يكتفي بأدنى فهم إلى أقصاه أوقفهم في الشبهات وآخذهم بالحجج وأقلهم تبرما بمراجعة الخصوم وأصبرهم على

كشف الأمور وأصرمهم عند اتضاح الحكم ممن لا يزدهيه المراء ولا يستميله إغراء وأولئك قليل، ثم أكثر تعاهد قضائه وأفسح له في البذل ما يزيل علته وتقل معه حاجته إلى الناس وأعطه من المنزلة لديك مالا يطمع فيه غيره من خاصتك فيأمن بذلك من اغتيال الرجال له عندك»(٤).

ثم ذكر: «أن الخليفة عمر بن عبد العزيز ﷺ قال: إذا كان في القاضي خمس خصال فقد كمل، علم بما كان قبله ونزاهة عن الطمع وحلم على الخصم واقتداء بالأئمة ومشاركة أهل العلم والرأي»(٥).

وعلى هذه القاعدة كان اختيار القضاة وكان الذي يختار القاضي هو الخليفة نفسه، فقد احتل القضاء أهمية كبيرة في الدولة الإسلامية فكان الأمير أو الخليفة هو الرئيس الأعلى للقضاء، وذلك لتعلقه بأمور الدين وتنفيذ الشريعة الغراء. وكان الوالي أو الأمير أو الخليفة يتخير القاضي ممن يتوسم فيهم الخير والتقوى مشهوداً له بالنزاهة والاستقامة ومن ذوي الكفاءات والقدرات التي تمكنه من تولي منصب القضاء ليكون الناس أمامه سواسية لا فرق بين أمير وغيره يحكم بما جاء في القرآن الكريم والسنة مصدري التشريع الإسلامي ودستور الحكم والقضاء للمسلمين، يقول النباهي:

«وخطة القضاء في نفسها عند الكافة من أسنى الخطط فإن الله تعالى قد رفع درجة الحكام وجعل إليهم تصريف أمور الأنام يحكمون في الدماء والابضاع والأموال والحلال والحرام وتلك خطة الأنبياء ومن بعدهم من الخلفاء فلا شرف في الدنيا بعد الخلافة اشرف من القضاء»(٦). ولذلك فقد احتل القضاء أهمية كبيرة لدى العامة والخاصة، ابتداء من الحاكم حتى الطبقات الشعبية، وذلك لتعلقه بأمور الدين والدنيا معاً، حتى إن الحاكم كان يحضر بين يدي القاضي إذا رأى ذلك.

وقد كان القاضي في الأندلس أيام عهد الولاة يسمى قاضي الجند(٧)؛ لأن المسلمين هم الجند في فترة الولاة، فلما جاء الأمير عبد الرحمن الداخل وانتقلت الأندلس من مجرد ولاية إلى إمارة مستقلة قائمة بذاتها واجتمع الناس حولها، فأصبح المسلمون ليسوا جنوداً فقط لانتشار الإسلام في ربوع الأندلس، استحدث منصب قاضي آخر هو قاضي الجماعة؛ لأن قاضي الجماعة مضطر إلى الاستقرار في العاصمة وقاضي العسكر يخرج مع الجيش

ويعود معه وربما جمع الاثنان في شخص واحد، كالقاضي يحيى بن يزيد التجيبي فإنه قاضي الجماعة وقاضي العسكر لخروجه مع الأمير في الغزوات(٨).

ثانياً- كيفية اختيار القاضي:

وفي الأندلس كان بنو أمية يتخيرون القضاة بعد مشاورات مع الوزراء، والشخصيات المهمة في قرطبة، وكان لقرطبة قاض واحد يقوم شخصياً بمزاولة الأعمال ويسمى قاضي الجماعة وكانت سلطة قاضي العاصمة لا تتجاوز حدود الإقليم أو المدينة نفسها، وللمدن والأقاليم الأخرى قضاة آخرون، ولا سلطان لقاضي العاصمة عليهم(٩) وكان الأمير عبد الرحمن الداخل يسأل عن أحوال الناس وأخبارهم فيختار منهم من يصلح لتولي المناصب من أهل العلم والتقوى، فحينما احتاج إلى تولية قاضي جماعة بقرطبة وكان قد بلغه عن رجل بماردة(١٠) ذو صلاح وصلابة وورع فاستجلبه وولاه، فسار في القضاء بأفضل سيرة وهو القاضي عبد الرحمن بن طريف(١١).

ونسأل كيف يتم تعيين القاضي في الأندلس؟ أو في مدينة قرطبة؟

كان القاضي يتم تعيينه من قبل والي الأندلس أو أميرها، فكان الوالي أو الأمير الأموي يأخذ حذره عند تعيين القاضي فكان يتشاور مع الوزراء والشخصيات ذوات الأهمية والهيبة في قرطبة الذين كانوا يشيرون بالمرشحين، فيختار الوالي أو الأمير أحدهم، وكان لقرطبة قاض واحد، وفي حالة واحدة تم تعيين قاضيين، فقد روي أن الأمير عبد الرحمن بن معاوية الداخل قرر دورة قضائية لكل واحد منهما سنة، حيث ولى عمر بن شراحيل القضاء في قرطبة بعد معاوية بن صالح ثم دعا معاوية فكانا يتداولان القضاء عاماً معاوية وعاماً عمر، وأقاما بذلك مدة من الدهر، وكان إذا نسى الأمير عزل احدهما عند انقضاء العام رفع رسالة يذكره بذلك، وكان كل واحد منهما إذا عاقه أمر في يوم من الأيام عن القضاء لم يقبض لذلك اليوم أجره(١٢).

ويجب أن يكون القاضي على معرفة بينة بالشريعة والفقه، ولم تكن هناك حاجة ماسة إلى درجة كبيرة من التعليم، وكانت تبرز فيه كفاءات وقدرات قضائية، وكان القاضي يستمد سلطاته وقوة نفوذه في تصريف أمور القضاء من منصبه وقوة شخصيته.

وهناك صفات يجب توافرها في القاضي وهي:

١. النزاهة، والبعد عن التعصب والهوى، والتزام العدل والحق.
٢. الصدق والأمانة.
٣. الشجاعة والعدل، والمثابرة في تصريف الأمور، والميل إلى المساواة المبنية على الشرع، والتزام تطبيق ذلك مع الكل حتى من بيدهم السلطة.
٤. «لا يستقضى إلاّ من يوثق به في عفافه وصلاحه، وفهمه، وعلمه بالسنة والآثار ووجه الفقه، ولا يصلح أن يكون صاحب حديث لا فقه له، أو فقيهاً لا حديث عنده، ولا ينبغي وإن كان صالحاً عفيفاً أن يولى إلاّ أن يكون له علم بالقضاء»(١٣).

وكانت سلطة قاضي قرطبة لا تتعدى حدودها أو حدود إقليمها، وكان للمدن والأقاليم الأخرى قضاة مستقلين لا علاقة له بهم إلاّ إذا أرسله الأمير لاستجواب بعضهم.

والقاضي يعد أعظم الولاة أهمية بعد الإمام الذي جعله الله زماماً للدين وقواماً للدنيا، لما يتقلده القاضي من تنفيذ القضايا وتخليد الأحكام في الدماء والفروج والأموال والأعراض، وما يتصل بذلك من ضروب المنافع ووجوه المضار، فقد كان كثير من رجال الأندلس ينفرون من تولي القضاء خوفاً على أنفسهم من الحساب يوم القيامة، وحذراً من الله فيما قد يكون منهم وعلى أيديهم. بينما قبل آخرون القضاء، رغبة في شرفه ورجاء لمعونة الله وعفوه(١٤).

ويعد منصب القضاء بالأندلس من أعظم المناصب عند الخاصة والعامة لتعلقه بأمور الدين، وكان أمراء بني أمية ومن سلك مسلكهم لو توجه عليهم حكم حضروا بين يدي القاضي(١٥)، وكان العامة يرجمون القضاة بالحجر إذا لم يعدلوا(١٦).

وكان الولاة والأمراء يكتبون عهد تولي القضاء للقاضي الذي يولونه ويذكر فيه ما مطلوب من القاضي بإجراء الحدود وإعطاء الحقوق وإيثار رضا الله وطاعته، وقد ذكر أنه قد ولى الأندلس وال أسمه عقبة بن الحجاج السلولي:

«وكان صاحب جهاد ورباط وذا نجدة وبأس ورغبة في نكاية المشركين وكان إذا أسر الأسير لم يقتله حتى يعرض عليه الإسلام حيناً ويرغبه فيه ويبصره بفضله ويبين له عيوب دينه الذي هو عليه، فيذكر أنه أسلم على يديه بذلك الفعل ألفا رجل»(١٧) قام بتولية مهدي بن مسلم القضاء على قرطبة، وهو من أبناء المسالمة، وكان قد عرفه بالعلم والدين

وخشية الله، كما عرفه بالبلاغة والبيان، فلما أراد توليته طلب منه أن يكتب عهد القضاء لنفسه عنه، فكتب مهدي:

بسم الله الرحمن الرحيم

«هذا ما عهد به عقبة بن الحجاج إلى مهدي بن مسلم حين ولاه القضاء، عهد إليه بتقوى الله وإيثار طاعته وإتباع مرضاته في سر أمره وعلانيته مراقباً له مستشعراً لخشية الله، معتصماً بحبله المتين وعروته الوثقى موفياً بعهده متوكلاً عليه واثقاً به متقياً منه ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحۡسِنُونَ ﴿١٢٨﴾ ﴾ [سورة النحل: آية ١٢٨] وأمره أن يتخذ كتاب الله وسنة نبيه محمد ﷺ إماماً يهتدي بنورهم وعلماً يعشو إليهما، وسراجاً يستضيء بهما فإن فيهما هدى من كل ضلالة، وكشفاً لكل جهالة وتفصيلاً لكل مشكل وإبانة لكل شبهة وبرهاناً ساطعاً ودليلاً شافياً ومناراً عالياً وشفاء لما في الكذوب، وهدى ورحمة للمؤمنين.

وأمره أن يعلم أنه لم يختاره لمصالح العباد والبلاد وتولية القضاء الذي رفع الله قدره وأعلى ذكره وشرف أمره، إلاّ لفضل القضاء عند الله جل جلاله لما فيه من حياة الدين وإقامة حقوق المسلمين. وإجراء الحدود مجاريها على ما وجبت عليه، وإعطاء الحقوق من وجبت له، ولما رجا عنده فيما يمضيه ويتقدم فيه ويحكم به من إيثار حق الله عز وجل وطلب الزلفى لديه والقربى إليه وأن يحاسب نفسه في يومه وغده فيما تقلد من الأمانة الثقيل حملها الباهظ عبؤها فإنه محاسب ومُوعِد ومُوّعد»(١٨).

وفي النهاية يذكر: «هذا عهدي إليك وأمري إياك وإسنادي إليك ما أسنده، وتفويضي إليك ما فوضت فإن تعمل به مؤثراً لرضا الله وطاعته قائماً بالحسبة، مؤدياً حق الأمانة يكن حجة بين يديك وظهيراً لك. وإن لم تعمل به يكن حجة عليك وإذن أسأل الله أن يعينك ويقويك ويرشدك ويوفقك ويسددك أنه خير موفق ومعين، وصلى الله على محمد»(١٩).

وكان الأمراء يهتمون بإيجاد قضاة عدل وحق ليحكما في الأمة.

فيحكى أن الأمير الحكم ﷺ شاور العباس بن عبد الملك المرواني فيمن يوليه قرطبة، فقال له العباس: «إن مصعب بن عمران وإن حكم علي فأغضبني فنافرته ونابذته فليس ذلك بالذي يبلغني إلى الطعن عليه في فضله وحسن اختياره. وقد كان اختياره وقع على محمد بن بشير فأستكتبه، ومعرفتي أنا بابن بشير إذ تولى الكتابة لأخي إبراهيم»، فقبل الأمير (رحمه الله) رأي العباس، وأمر باستقدام محمد بن بشير(٢٠) فولاه القضاء.

وكان الأمراء والولاة في الأندلس يهتمون باختيار القضاة الذين يتبعون الحق ولا هوادة عندهم فيه لأحد. وقد ذكر عن الأمير الحكم حكايتين قال فيها الراوي: والله لو لم يكن للحكم غيرهما لرجوت له الجنة. وإحدى هاتين الحكايتين:

أن إحدى زوجات الحكم ذكرت أنه قام من جانبها ليلاً، فتوهمت في ظنها به ما يتوهم النساء في مثل هذا الموقف من الغيرة، فتبعته فوجدته في بعض الأماكن يصلي ويدعو، فانصرفت عنه، فلما رجع أعلمته بما ظنت به وبما فعلت وبما رأته من صلاته ودعائه، فأجابها: «كنت قد قلدت محمد بن بشير القضاء بين المسلمين، فكانت نفسي عليه طيبة، وقلبي به واثقٌ، وكنت مستريحا من أخبار الناس وظلاماتهم، لما علمت من عدله وثقته، حتى أعلمت في هذه العشية أنه في السياق، وأن الموت قد حضره، فقلقت لذلك واغتممت، وقمت في هذه الساعة أدعو الله وابتهل إليه أن يوفق لي رجلاً يكون عوضاً عنه فأوليه القضاء قضاء المسلمين بعده»[٢١].

هكذا يكون الحاكم العادل الذي يخاف على رعيته، ويسأل ربه ومولاه أن يعينه بقاضٍ عدل لا يخاف في الله لومة لائم، ليقض بينهم ويحق الحقوق، ويا ليت يكون في حكامنا اليوم مثله لعمرت الدنيا.

المبحث الثاني
القضاة المسلمون في الأندلس في عصر الولاة

نبدأ مبحثنا هذا بذكر قضاة مسلمين تولوا القضاء في الأندلس في عصر الولاة:

أولاً- القاضي مهدي بن مسلم:

فقد ذكرنا في بداية بحثنا القاضي مهدي بن مسلم الذي يعد من قدماء قضاة قرطبة الذين قضوا فيها للولاة قبل دخول الخلفاء الأمويين، وهو من أبناء المسالمة من أهل الدين والعلم والورع وقد عينه للقضاء والي الأندلس عقبة بن الحجاج[٢٢] واستخلفه على قرطبة حين خروجه للجهاد وأمره بالقضاء بين أهلها، ويعد العهد الذي كتبه بخط يده عندما ولاه عقبة القضاء أصل من الأصول للعهد في القضاء[٢٣].

ثانياً- القاضي عنترة بن فلاح:

كان تقياً ورعاً أخذ عنه أهل الشام الساكنين في الأندلس الحديث ووصفوا فضله، حكي عنه أنه استسقى بالناس يوماً فأحسن الخطبة وخشع الناس بوعظه وتذكيره، فقام إليه رجل من العامة فقال له: «أيها القاضي الواعظ، قد حسن عندنا ظاهرك؛ فحسّنَ الله باطنك. فأجابه: اللهم آمين ولنا أجمعين. فهل أضمرت يا ابن أخي شيئاً؟ فقال له: نعم يا قاضي بتفريغ أهرائك، يتم فضل استسقائك. فقال: عمري، لقد نصحتني وإني أُشهد الله أن جميع ما حواه ملكي من الطعام صدقة لوجه الله الكريم». ثم أقسم أن لا يترك مقامه حتى يرسل إلى داره من يفرق جميع ما أدخره، فأنزل الله على الناس غيثاً عاماً من يومهم ذاك[٢٤].

ثالثاً- القاضي مهاجر بن نوفل:

اشتهر قضاة الأندلس بالعبادة والورع[٢٥] فهذا القاضي الذي يدعى مهاجر ابن نوفل القرشي، عندما كان الناس يجتمعون عنده للتخاصم، لا يزال يذكرهم ويخوفهم الله، ويذكر لهم ما يلحق الكاذب من سخط الله وعقوبته، وكيفية وقوفه أمام الله يوم القيامة، ثم يذكر موقف القاضي من الحساب، وما يجب عليه من البحث والتحري والاجتهاد، ثم يأخذ في الولولة والبكاء على نفسه، حتى كان الناس يسارعون بالانصراف عنه باكين خائفين، يحاولون بذل الحقوق فيما بينهم.

رابعاً- يحيى بن يزيد التجيبي:

هو يحيى بن يزيد[٢٦] بن شرع بن عمرو بن عوف بن مالك... التجيبي[٢٧] كان قاضياً على الأندلس قبل دخول عبد الرحمن الداخل إليها، وهو آخر قضاة فترة الولاة، كان يسمى قاضي الجند، وموصوف بالصلاح والصلابة والشدة في الحق عهد إليه بالقضاء في الأندلس الخليفة عمر بن عبد العزيز ﷺ أو في عهد الخليفة هشام بن عبد الملك[٢٨] وكان صالحاً ورعاً، وكان يشبه القاضي مهاجر، فإذا اجتمع الناس عنده للتحاكم، بدأ بوعظهم وتخويفهم من غضب الله، وعقابه، ويمثل لهم مواقفهم بين يديه يوم القيامة، ثم يبدأ بذكر ما يلزم القاضي من الحساب وما يجب عليه من البحث والتأكد لإحقاق الحق والاجتهاد لإنقاذ نفسه، ثم يأخذ في البكاء والنواح على نفسه ويبقى على ذلك مدة، مما يدفع أكثر المتخاصمين إلى الانصراف عنه باكين خائفين، وقد يعطون الحق فيما بينهم[٢٩]، فلما قدم

الأمير عبد الرحمن بن معاوية الملقب بالداخل إلى الأندلس وحدث ما حدث بينه وبين يوسف الفهري إعتزل يحيى الحرب ولم يغمس يده في الدماء، فلما قامت البيعة للداخل أجاب طائعاً[٣٠] وأبقاه الأمير الداخل قاضياً وكلفه بعمل في يوم انتصاره في معركة المسارة حينما حقق الداخل نصراً على يوسف الفهري ودخل القصر فإذا عيال الفهري وبناته في فزع شديد فقالت له إحداهن أحسن يا ابن عم فقد ملكت، فأرسل في يحيى بن يزيد القاضي ودفع إليه بنات الفهري وبقية عياله، وأمره بحفظهن[٣١]. وعندما خرج عبد الرحمن الداخل إلى مدينة ماردة التي هرب إليها يوسف الفهري، يطلبه، خالفه يوسف في الطريق ووصل إلى مدينة قرطبة وظفر بجاريتين عائدتين لعبد الرحمن، فجاءه القاضي يحيى بن يزيد فلامه على عمله وقال له: «يا لئيم، عبد الرحمن ظفر ببناتك وكرائمك فتلوم عليهن حتى نقلن إلى دارك ولم يعرض لهن، وأنت ظفرت بجاريتين له لم يستحقا منه حرمة فأخذتهما فتذمم الفهري وقال: والله ما رأيت لواحدة منهما وجهاً فاقبضهما»[٣٢] ويحيى بن يزيد هو الذي حضر وكتب شروط الصلح بين الأمير الداخل ويوسف الفهري في كتاب المقاضات وسمي من ذلك الحين بقاضي الجماعة وهو أول من تسمى قاض للجماعة بالأندلس[٣٣] ثم ولى عبد الرحمن الداخل معاوية بن صالح القضاء مكانه عند وفاته[٣٤].

المبحث الثالث
قضاة عبد الرحمن الداخل

وكان للأمير عبد الرحمن الأول (الداخل) قضاة هم: يحيى بن يزيد التجيبي الذي مر ذكره في المبحث الثاني، ومعاوية بن صالح، وعبد الرحمن بن طريف، وعمر بن شراحيل، والمصعب بن عمران، وله قاضي في صوائفه وغزواته هو جدار بن مسلمة بن عمرو المذحجي[٣٥] وسأتكلم عن كل واحد منهم في إيجاز:

أولاً - معاوية بن صالح:

معاوية بن صالح بن حدير بن عثمان بن سعيد الحضرمي الحمصي الشامي يكنى أبا عبد الرحمن وأبا عمرو[٣٦] دخل الأندلس سنة ١٢٣هـ/٧٤٠م فسكن مدينة مالقة[٣٧] وبني في قصبتها مسجداً وهو منسوب إليه[٣٨]، ثم استقر في أشبيلية، فلما قدم عبد الرحمن الداخل وأنتصر على يوسف الفهري وتمت له البيعة بإمارة الأندلس، اتصل به معاوية، وهو منُ جلّة العلماء، عالي الرواية، ويعد من كبار رواة الحديث وأول من دخل الأندلس بالحديث، وأخذ عنه جماعة من الأئمة منهم سفيان الثوري والليث بن سعد وابن عيينة، ويذكر عنه أنه روى عنه مالك بن أنس[٣٩]، ويعد راوية لحديث أهل الشام، فطال عمره، وأصبح منفرداً به في ذلك الزمان حيث ذكر أن زيد بن الحباب العكلي رحل إليه من الكوفة إلى الأندلس وسمع منه حديثاً كثيراً[٤٠]. وأنه حج حجة واحدة ومر بالمدينة فاجتمع إليه من أهل العراق من أخذ عنه الحديث. وكان معه حديث كثير[٤١] فقرّبه الأمير الداخل وزاد في تكريمه بأن عهد إليه بالتوجه إلى الشام في مهمة لكي يرافق أختيّ الأمير عبد الرحمن اللتين تركهما بالشام عند فراره إلى الأندلس، وبعث معه بمال لهما، وليتحايل في إيصالهما إليه، فقام معاوية بالمهمة خير قيام. حيث سافر إلى الشام وحاول مع الأختين لكي ترافقاه إلى الأندلس، ووصف لهما حال الإمارة الأموية هناك وما هم فيه من عزٍّ وَمَنعة، ولكنهما قالتا له أن السفر لا تؤمن آفته، ولم تطاوعاه فأنصرف عنهما[٤٢] وذكر الخشني أن الأمير أرسله إلى الشام ليأتيه بأخته أم الأصبغ فأبت عن الانتقال وقالت كبرت سني وأشرفت على انقضاء أجلي ولا طاقة بي على شق البحار والقفار وحسبي أن أعلم ما صار إليه من نعمة الله[٤٣]. فلما عاد إلى الأندلس ولاه الأمير قضاء قرطبة[٤٤].

وكان فقيهاً من خيرة أهل العلم ورواة الحديث وله روايات وتقدم في السنة والعلم، وكان إذا أعاقه شغل في يوم من الأيام وصرفه ذلك الشغل عن القضاء لم يقبض لذلك اليوم رزقاً[٤٥] وكان مجاهداً يخرج مع الأمير الداخل في غزواته فحينما غزا الأمير سرقسطة لقتال سليمان الأعرابي غزا معه قاضيه معاوية بن صالح هذا فكان يصلي الليل حتى إذا أصبح الصباح لبس لباس الحرب ومضى إلى الصفوف حيث القتال[٤٦] وكان الأمير الداخل يعاقب بينه وبين القاضي عمر بن شراحيل عاماً هذا وعاماً هذا مدة من الدهر، ثم أغفل الأمير الداخل عزل القاضي عمر، فذكره معاوية بن صالح ليعزل القاضي عمر بن شراحيل عند

انقضاء العام فأستنكر الأمير ذلك وقال له: أيطلب مثلك ولاية القضاء وقد علمت ما جاء في ذلك من الأثر فيمن طلبها وكل إلى نفسه فيها فشرح معاوية سبب طلب الولاية للداخل، بأن بين له أنه لما تولى القضاء رزقه الأمير رزقاً واسعاً كل شهر، استطاع به أن يتوسع في معيشته ذلك العام ويستفيد من فضول الرزق للعام التالي الذي عزل فيه، ثم تولى مرة أخرى فعاد الرزق عليه كما في العام الأول، ثم اعفي من القضاء في العام التالي، فاستغل فضول راتبه في معيشته العام التالي، فلما لم يصدر الأمير أمره بإعادته إلى القضاء كتب له رسالة يطلب فيها عزل القاضي عمر وتوليته، ثم قال للداخل: «إن طلبت الولاية فقد طلبها من ظله في الأرض خير مني، يوسف ﷺ قال: ﴿ قَالَ ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٞ ﴾» فقبل الأمير قوله وأعاده إلى القضاء[٤٧] وتوفي معاوية بن صالح بقرطبة ودفن ببقيع ربضها، وفي سنة وفاته خلاف، قيل كانت وفاته سنة ١٦٨هـ /٧٨٤م[٤٨] وقيل غير ذلك[٤٩].

وقد ذكر أن والي الأندلس يوسف الفهري أعطى معاوية بن صالح جارية، أسمها (خلة) فأولدها معاوية، ثم تولى الأمير عبد الرحمن بن معاوية الداخل، فقيم الجارية على معاوية فاستحقت عليه. فسأل معاوية بن صالح عن مسألة نفسه وما يجب عليه من الحق فيها. فقال أنا أرىً إن في نزعها عن ولدها أشد ضررا من نزع دعامة من حائط فقبل ذلك منه فقومت هكذا[٥٠].

وقد ذكر أن معاوية بن صالح عند ذهابه إلى الشام جلب معه إلى الأندلس تحف أهل الشام، وكان من بينها نوع من فاكهة الرمان الذي عرف في الأندلس بالرمان السفري، وعند وصوله إلى حضرة الأمير الداخل وتقديمه ما جلب معه، جعل جلساء الأمير يذكرون الشام ويتأسفون عليها وكان من الجلساء رجل اسمه سفر، أخذ من هذه الفاكهة وزرعها في بستانه، فنما وأثمر وتكاثر في الأندلس وسمي السفري نسبة إليه[٥١].

ثانياً- عبد الرحمن بن طريف اليحصبي[٥٢] :

وهو عبد الرحمن بن طريف اليحصبي[٥٣] من مدينة ماردة، كان رجلاً صالحاً ورعاً محمود السيرة لا يخاف في الحق لومة لائم. ولاه الأمير الداخل القضاء فكان خير مثال للقضاة العادلين ينفذ ما يراه عدلاً مهما كلفه ذلك، ذكروا أن شخصاً اسمه حبيب القرشي شكى القاضي ابن طريف إلى الأمير عبد الرحمن في ضيعة وأنه يريد أن يصدر حكما بها

لصالح أناس آخرين، فكلم الأمير القاضي في ذلك وطلب منه التريث في إصدار الحكم ولكن القاضي أصدر الحكم حال خروجه من عند الأمير، فجاء حبيب وذكر ذلك للداخل، فعقب الداخل على القاضي وكلمه في ذلك ولكن ابن طريف قد ذكر حججاً دعته إلى إصدار هذا الحكم، ثم طلب الأمير الداخل شراء هذه الضيعة فاشتراها وأعطاها لحبيب، فكان حبيب بعد ذلك يقول جزى الله عني ابن طريف خيراً كانت بيدي ضيعة حرام فجعلها ابن طريف حلالاً[٥٤] وهكذا دلل هذا القاضي العادل على أن الحق يجب أن يتبع، توفي رحمه الله أول ولاية هشام بن عبد الرحمن الداخل[٥٥].

ثالثاً- جدار بن عمرو:

هو جدار بن عمرو[٥٦] أو جدار بن مسلمة بن عمرو المذحجي[٥٧]. كانت له رياسة العرب بكورة رية فلما علم بوصول عبد الرحمن الداخل إلى الأندلس، وجاء من يطلب انضمامه إلى أنصار عبد الرحمن قال لمن جاء معه أقدموا به إلى مصلى أرشذونة يوم الفطر وسترون ما أنا فاعل لأجله، فلما كان يوم عيد الفطر، جاء عبد الرحمن وأنصاره إلى مصلى مدينة أرشذونة قام جدار هذا إلى خطيب المسجد وقال له: اخلع يوسف واخطب لعبد الرحمن بن معاوية فهو أميرنا وابن أميرنا. ثم قال يا أهل رية ما تقولون؟ قالوا: نقول ما تقول. فخطب له وبايعوه عند انقضاء الصلاة[٥٨] وكانت هذه أول صلاة يدعى بها لعبد الرحمن الداخل في الأندلس.

كان جدار يعمل كقاض متنقل بين معسكرات الجند، أو هو قاض للعسكر يرافق الجند في غزواتهم[٥٩].

هؤلاء قضاة الأمير عبد الرحمن في قرطبة وكان لكل مدينة أو منطقة قاضي خاص بها ليس لقاضي قرطبة أية سلطة عليهم، فالقعقاع بن زنيم وهو من أهل رية استقضاه الأمير الداخل على جنده بالأردن[٦٠] وأن أسباط بن جعفر بن سليمان السعدي ولاه الأمير الداخل قضاء البيرة حينما سمع بزهده وورعه وتقواه وصلاحه وكان من أهل العلم والفقه والورع[٦١].

رابعاً- عمر بن شراحيل:

وهو من أهل باجة، ثم جاء قرطبة وسكن في درب الفضل بن كامل[٦٢]، عينه الأمير عبد الرحمن الداخل قاضياً بعد معاوية بن صالح، ثم أعاد معاوية إلى القضاء، فكانا يتداولان القضاء معاً، عاماً معاوية وعاماً عمر، وبقيا على هذه الحال مدة من الزمن، وكانا إذا أعاق أحدهما شغل عن القضاء في يوم من الأيام لا يقبض رزقه لذلك اليوم. وقد تكرر تولية القضاء في نسله، وكان مقدماً عند الخاصة، رفيع الدرجة عند العامة[٦٣].

خامساً- المصعب بن عمران:

ذكر ابن عذارى أن المصعب بن عمران من قضاة عبد الرحمن الداخل[٦٤] والحقيقة أن ابن عمران لم يكن من قضاته لأنه لم يقبل بتقلد القضاء لعبد الرحمن الداخل. وكان ذلك بعد وفاة يحيى بن يزيد التجيبي قاضي الجماعة بقرطبة فاستشار الأمير عبد الرحمن ابنيه هشاماً وسليمان وبعض أصحابه فيمن يولي القضاء بقرطبة فأشاروا إليه بالمصعب بن عمران، وكان راوية عن الأوزاعي وغيره من الشاميين، وروى عن المدنيين، وكان لا يقلد مذهباً و يقضي بما رآه صحيحاً، وكان شيخا له فضل وصلاح وتقى، فقبل الأمير هذا الرأي وأرسل في طلبه فلما قدم أدخله وعرض عليه القضاء أبى وامتنع عن القبول، وكان الداخل لا يحتمل أن يخالف فغضب أشد الغضب وأطرق وجعل يفتل شاربه وكان إذا غضب فتل شاربه، فالويل للمغضوب عليه. وتوقع الحاضرون أن يناله شديد العقاب، ثم رفع الأمير رأسه وقال: «فعلى المشيرين بك لعنة الله وغضبه»[٦٥]. فلما ولي الإمارة هشام بن عبد الرحمن الداخل، أرسل في طلب المصعب ابن عمران، ويروى أنه أتاه رسول الأمير وهو جالس بين يدي المنسج الذي تنسج عليه زوجته وهو يعمل لها الوشائع، ففتحت زوجته إصبعها في المنسج وقالت له: ترد القضاء على هذا الأمير كما رددته على أبيه، ثم ترجع إلى وشائع المنسج. فلما مثل بين يدي الأمير قال له: «قد علمت أنه إنما منعك من قبول القضاء من أبي الأخلاق التي كانت له وقد عرفت أخلاقي فتول القضاء» فامتنع من قبول القضاء فعزم عليه الأمير هشام فلم يقبل، فغضب غضباً شديداً وتهدده وأوعده وقال له: «لئن لم تعمل على القضاء لأسطون بك سطوة تزيل اسم الحلم عني»[٦٦] فلما رأى ذلك تولى القضاء، وكان يخطب في الناس ويصلي بهم إذا غاب الأمير هشام ولم

يزل قاضياً إلى أن توفي الأمير هشام فأقره ابنه الأمير الحكم على القضاء ثم توفي أيام الحكم بن هشام[٦٧].

المبحث الرابع
قضاة ما بعد عبد الرحمن الداخل

ومن قضاة المرحلة التالية:

أولاً- محمد بن بشير:

هو أبو عبد الله محمد بن سعيد بن بشير بن شراحيل ويقال إسرافيل المعافري[٦٨]، أصله من جند باجة من عرب مصر[٦٩] يكنى بأبي بكر، ولاه الأمير الحكم القضاء بعد وفاة مصعب بن عمران[٧٠]، طلب العلم في حداثته بقرطبة، عند شيوخ أهلها حتى سمع علماً كثيراً، ثم أصبح كاتباً لأحد أولاد عبد الملك بن عمر المرواني لمظلمة نالته وتصرف معه تصرفاً لطيفاً، ثم تركه، وأصبح كاتباً للقاضي مصعب بن عمران ثم انصرف حاجاً إلى مكة[٧١]، وسبق أن ذكرنا كيف تم اختياره للقضاء[٧٢]، وذكر أنه لما بلغه رسول الأمير بطلبه، سار إلى قرطبة وهو لا يعلم ما يراد به، فوصل إلى منطقة تسمى بسهلة المدور وفيها يسكن صديق له من العباد، فذهب إليه وتحدث معه حول استدعائه وذكر لصديقه أنه يتوقع تكليفه بالكتابة التي تخلى عنها، فأجابه صديقه بأنه يرى أن استدعائه هو للقضاء لأن القاضي في قرطبة قد توفي وهي الآن بلا قاض، فسأله ابن بشير في هذه الحالة أستشيرك في ذلك وأسألك أن تنصح لي وتشير بالصواب علي، فقال له صديقه أسألك عن ثلاثة أشياء أجبني عليها بصدق، فقال له محمد بن بشير: ما هي؟ فقال له كيف حبك لأكل الطيب ولباس اللين وركوب الفاره؟ فأجابه: والله ما أبالي ما رددت به جوعتي وسترت به عورتي وحملت به رجلي. فقال له العابد هذه واحدة، ثم سأله: كيف للتمتع بالوجوه الحسان وما يشابهها من الشهوات؟ فأجاب ابن بشير: هذه حالة والله ما استشرفت نفسي قط إليها، ولا خطرت ببالي، ولا أكترث لفقدها، فقال له صديقه هذه ثانية، فكيف حبك لمدح الناس وثنائهم عليك وكراهتك للعزل وحبك للولاية؟ فقال: أما مدح الناس وذمهم فما أبالي من مدحني أو ذمني في الله عز وجل، وما أسر بالولاية ولا استوحش للعزل. فقال له صديقه: فأقبل

بالقضاء فلا بأس عليك[٧٣]. فلما وصل قرطبة اشترط لقبوله القضاء ثلاثة شروط: نفاذ الحكم على كل أحد، وإذا ظهر له العجز من نفسه أعفي، وأن يكون رزقه من الفيء[٧٤].

هكذا كان القاضي الأمين، يشترط أن يمضي قضاءه على كل شخص بلا استثناء وهذا هو العدل، والأمير الذي يمضي قضاء هذا القاضي هو الأمير العادل.

ويذكر محمد بن بشير على مدى التاريخ ولا يختلف في ذلك اثنان بأنه: «من عيون قضاة الأندلس ومن وجوه أهل القضاء بها، كان شديد الشكيمة، ماضي العزيمة، مؤثراً للصدق، صلباً في الحق، لا هوادة عنده لأهل الحرم، ولا مداهنة في أحكام السلطان، ولا يعبأ على جميع أهل الخدمة، ولا على من لاذ بالخليفة من جميع الطبقات»[٧٥].

وكان أول ما حكم به هذا القاضي دعوى أقامها أحد الأشخاص ضد الأمير الحكم، في أرض القنطرة، وثبت عند القاضي حق المدعي، وسأل الأمير الحكم دفع بينة المدعي، فلم يستطع فسجل فيها القاضي على الأمير وأشهده على نفسه، وبعد مدة استطاع القاضي أن يشتري الأرض من أصحابها شراءً صحيحاً و برضا أنفسهم، فسر الأمير بذلك، وكان يقول: «رحم الله محمد بن بشير فلقد أحسن في ما فعل بنا على كره منا، كان في أيدينا شيء مشتبه فصححه لنا وصار حلالاً طيب الملك في أعقابنا»[٧٦].

ويروى أنه حكم على ابن فطيس الوزير دون أن يعرفه بالشهود، فذكر الوزير ذلك للأمير الحكم، فأرسل الأمير إلى القاضي يسأله: إن ابن فطيس ذكر أنك حكمت عليه بشهادة قوم لم تعرفه بهم، وأن أهل العلم يقولون أن ذلك له. فأجابه ابن بشير: «ليس ابن فطيس ممن يعرف بمن شهد عليه؛ لأنه إن لم يجد سبيلاً إلى تجريحهم، لم يتحرج عن طلبهم في أنفسهم وأموالهم بالأذّية، فيدعون الشهادة هم ومن ائتسى بهم وتضيع أموال الناس»[٧٧].

هذه الواقعة وأمثالها ترينا مقدار ما كان للقضاة من حرية في القول والعمل لم يصل إليها أرقى الأمم إلى اليوم.

وقد كان أحد خواص الأمير الحكم وهو صاحب الخيل[٧٨] واسمه موسى بن سماعة يكثر من الشكاية في القاضي ابن بشير، وأن القاضي يجور عليه، فقال له الأمير الحكم: أنا امتحن قولك هذا في هذه الساعة، فأخرج إليه الآن وأطلب رؤيته، فإن سمح لك بالدخول عزلته من منصبه، وصدقت قولك فيه، وإن لم يأذن لك إلاّ بوجود خصمك ازددت

فيه بصيرة، فليس هو عندي بجائر، وإنما مقصده الحق في كل ما يفعل. فخرج موسى مسرعاً إلى دار القاضي، وأمر الأمير الحكم أحد فتيانه الصقالبة أن يتبع موسى ويراقب ماذا يفعل، ورجع الفتى فأخبر الأمير أن موسى استأذن في مواجهة القاضي، وأن الشخص الذي فتح الباب له عاد بعد أن أعلم القاضي بوجوده ليقول له: إن كانت لك حاجة فاقصد بها مجلس القاضي عند جلوسه للقضاء، فتبسم الأمير الحكم، وقال: قد أعلمته أن ابن بشير صاحب حق لا هوادة فيه عنده لأحد(٧٩).

ومحمد بن بشير ولى القضاء مرتين، وكان بعض إخوانه يعاتبونه في صلابته ويحذرونه من أن يعزله الأمير، فكان يجيبهم: ليته يحدث فأرى الشقراء (وهي بغلته) تسرع بي على الطريق إلى باجة، فلم يمض وقت حتى عتب عليه الأمير في حادثة اشتد فيها القاضي على بعض خاصة الأمير وكانت سبب عزله. وانصرف إلى مدينته كما تمنى. ولم يمض إلا مدة قصيرة وجاءه رسول الأمير الحكم يطلب مواجهته، وأجبره الأمير على القعود للقضاء فاعتذر بأنه حلف يميناً أن لا يتولى القضاء ثانية وزوجته طالق ويتصدق بكل ما يملك في سبيل الله إن حكم بين اثنين، فلم يعذره الأمير وأخرج له من ماله عوضاً عما يملك وأهدى له إحدى جواريه فعاد إلى القضاء(٨٠).

ومن الروايات التي تروى عن عدله وعدم خوفه من الأمير الحكم، أن سعيد الخير وهو ابن عبد الرحمن الداخل أي عم الأمير وكّل عند القاضي وكيلاً عنه لمخاصمة، وكانت لديه وثيقة فيها شهادات شهود قد ماتوا ولم يبق فيها حياً منهم إلاّ الأمير وشاهد آخر، فشهد ذلك الشاهد لسعيد الخير، وبلغ وكيله بضرورة تقديم شاهد آخر، وتم تأجيل النظر في القضية عدة مرات لعدم وجود شاهد آخر إلاّ الأمير، فجاء سعيد إلى ابن أخيه الأمير وأراه شهادته التي كتبها في حياة أبيه وقبل توليه الأمارة، وذكر له حاجته إلى شهادته أمام القاضي ليحصل على حقه. وكان الأمير يعظم عمه سعيد الخير ويبره على الدوام، فقال له: «يا عم، لسنا من أهل الشهادات وقد لبسنا من هذه الدنيا بما لا تجهله، ونخشى أن توقفنا مع القاضي موقف مخزاة كنا نفديه بملكنا، فصر في خصامك حيث صيرك الحق إليه، وعلينا خلف ما انتقصك»(٨١). فرفض عمه ذلك، وألح عليه في أداء شهادته وقال له ماذا يقول قاضيك في شهادتك وأنت قد وليته القضاء وهو حسنة من حسناتك، وذكر له أن الدين يوجب عليه أن يشهد بما يعلمه، وألح عليه في ذلك حتى أرسل الحكم إلى فقيهين من الفقهاء

وكتب شهادته بنفسه وختمها بخاتمه وسلمها إلى الفقيهين وقال لهما هذه شهادتي كتبتها بخطي وختمتها بخاتمي، عليكما تسليمها إلى القاضي،فذهب الفقيهين إلى القاضي في مجلس القضاء وهو جالس لسماع الشهود فسلما الشهادة إليه، فقال لهما القاضي قد سمعت منكما فقوما، ثم جاءه وكيل سعيد الخير فرحاً متوقعاً قبول الشهادة، وذكر للقاضي أن الأمير قدم شهادته له، وطلب منه الحكم في القضية استناداً إلى هذه الشهادة، فأخذ القاضي كتاب الشهادة ونظر فيه ثم قال للوكيل هذه شهادة لا أقبل بها فأتني بشاهد عدل. فتعجب الوكيل من كلامه وأسرع إلى سعيد الخير فأخبره بذلك، فركب سعيد مسرعاً إلى ابن أخيه الأمير وقال له إن سلطاننا قد ذهب وأزيل بهاؤنا، هذا القاضي يجترئ على رد شهادتك، وإن الله قد استخلفك على عباده وجعل الأمر في دمائهم وأموالهم إليك، هذا ما لا يحتمل، وجعل يقول له من الكلام يغريه في القاضي ويحرضه على الإيقاع به. فأجابه الأمير بأنه لم يشك في القاضي لأنه رجل صالح لا يخاف في الله لومة لائم، وأنه فعل ما يجب عليه وسد أمامه بابا كان يصعب عليه الدخول منه، وسأل الله أن يحسن جزاء قاضيه هذا، وذكر لعمه أنه قام بما أوجبه الدين عليه، وأنه لا يعارض القاضي فيما احتاط به لنفسه، ولا يخون المسلمين في تنحية هذا القاضي الذي لا تأخذه في الله لومة لائم. ولما عوتب ابن بشير في رده شهادة الأمير، قال لمن عاتبه: «يا عاجز، أما تعلم انه لا بد من الإعذار في الشهادات، فمن كان يجترئ على الدفع في شهادة الأمير لو قبلتها؟ ولو لم أعذر لبخست المشهود عليه حقه»[٨٢].

رحم الله زماناً هذا قاضيه وذلك أميره قد أخلص كل منهما لدينه وأمته، تمسك القاضي بالحق فألهم الله الأمير احترامه ومحبته.

وكان القاضي في مجلس قضائه محترماً مهيباً لا تأخذه في الحق لومة لائم، يسوي بين الأمير والفقير وبين الشريف والوضيع.

وكان محمد بن بشير رجلاً صالحاً وبعدله تضرب الأمثال، وكان قبل تعينه قاضي يفرق شعره إلى شحمة أذنيه، ويلبس رداءاً معصفراً[٨٣] على الرسم القديم وكان حسن الزى جميل الخلق فتمادى على زيه في قضائه[٨٤] فكان يرى داخلاً على باب المسجد يوم الجمعة وعليه رداءاً معصفراً وفي رجليه حذاء صرّار، وعليه لمة مسّرحة مدهونة، فيقوم ويخطب على المنبر خطبة الجمعة، ويقضي وهو بهذا الزى، «فإذا رام أحد من دينه شيئاً وجده أبعد من الثريا»[٨٥].

وقد سأله أحدهم في إرساله اللمة ولبسه الخز والمعصفر، فأجابه: إني على بينة من ربي، فقد حدثني مالك أن محمد بن المنكدر سيد القراء كانت له لمة، وأن هشام بن عروة كان فقيه المدينة وكان يلبس المعصفر، وأن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق كان يلبس الخز ،ولم يعيبهم أحد على ذلك، وأنا افعل ذلك أسوة بهم[٨٦].

وكان القاضي محمد بن بشير يقضي في سقيفة معلقة بمواجهة مسجد أبي عثمان، وكانت داره في الدرب الذي يقع بمواجهة المسجد، وكان إذا جلس للقضاء جلس وحده لا يجلس معه أحد وكان يتولى كتابة القضايا بيده، فيتقدم الخصوم حسب كتبه فيقف الخصمان أمامه على أقدامهما فيقدمان حجتهما، ثم يفصل بينهما وينصرفان، وكان يقعد لسماع الخصوم من الصباح إلى قبل الظهر بساعة، ثم يقعد بعد صلاة الظهر إلى صلاة العصر لا ينظر في أي شيء إلا في السماع إلى البينات، ولا يسمع من بينة في غير ذلك الوقت، وكان لا يختلي بأحد في مجلس القضاء ولا في داره ولا يقرأ كتاباً لأحد في سبب من أسباب الخصومة[٨٧].

ومن مواقفه في إحدى القضايا أن رجل من أكابر أهل زمانه شهد مع رجل كان رفيقاً للقاضي عند حجه إلى مكة، وكان الناس يعدونه أثيراً عند القاضي وأميناً لديه، فقال القاضي للمشهود زدني بينة، وانتشر هذا القول بين الناس وعلموا أن القاضي لم يقبل شهادة رفيقه وصديقه، وسأل الخصم القاضي عن من لم يقبل شهادته ليتأكد، فقال له القاضي الذي لم أقبل شهادته هو فلان رفيقي وصديقي، فأتاه ذلك الرفيق في مجلس القضاء وطلب منه أن يبين له السبب الذي أوجب رده لشهادته، وذكر للقاضي أنه جمعهما المنشأ وطلب العلم وطريق الحج واطلع على باطنه، فأجابه القاضي بأن كلامه صحيح، وأنه لم يجد له من خربة في دينه. ولكن عند عودتهما من الحج ونزولهما في مصر لطلب العلم، ذكر له بأن الغربة قد أضرت به وأنه يحب ابتياع جارية، فحسن له محمد بن بشير ذلك، فذهب إلى السوق واستعرض الرقيق وجاء إلى صاحبه وذكر له أنه وجد جارية تساوي كذا وبيدها صنعة وأن صاحبها يطلب مبلغاً من أجل صنعتها أكثر مما تساويه بغير صنعة، وأن محمد بن بشير قال له لا حاجة لك بصنعتها فلماذا لا تشتري غيرها فلا معنى للزيادة، فأظهر القبول لكلامه وذهب وابتاع صاحبة الصنعة بمبلغ كبير. فعلم القاضي أن الشهوة غلبت على صاحبه في ابتياع تلك الجارية، وإتلافه المال في المغالاة فيها،ولذلك خشي أن تكون

مثل تلك الشهوة قد قادته إلى الشهادة لمال يقبضه أو ميل يميله فاحتاط القاضي لدينه فرفض شهادته.

ما أروع هذه الأخلاق والالتزام بتعاليم الإسلام، يا ليت قضاتنا اليوم يطبقون ولو بجزء مما كان قضاة ذلك العهد يفعلون، لأصبح المسلمون بخير.

هكذا كان قضاة المسلمين في الأندلس وغيرها من الدول العربية الإسلامية، لا يخافون في أحكامهم إلاّ الله، وكانوا يطبقون أحكام الشريعة مع الجميع، وكذلك كان الحكام يختارون للقضاء من لا يشك في إيمانه وحكمه بالحق ولو كان على الأمير نفسه الذي اختاره للقضاء، وقد ظهر هذا في مناسبات مشهورة، ذكرنا بعضها كان القضاة فيها ضد الحكام أنفسهم الذين كان يجب عليهم قبول المساواة أمام القضاء.

الخاتمة

إن هذا الموضوع أكبر من أن نلم به في مثل هذه الصفحات، ولا ندعي أننا وفينا الموضوع حقه، لأننا لم نقدم إلا صور لبعض قضاة الرعيل الأول من قضاة الأندلس، وانه يحتاج إلى دراسة تستوعب كل أحوال القضاة المسلمين في الأندلس، وخاصة في حقبة الفتح ودولة بني أمية، فقد كان عصرهم يعد أزهى عصور الإشراق الحضاري الإسلامي، ويعد رجالاتها الأسوة الصالحة الذين على الأمة الآن أن تعود لدراستهم والتأسي بهم، لقد آن للمسلمين أن يبنوا حاضرهم ومستقبلهم على أسس دعائمها العدل والعلم والشورى، وان يضعوا أمام أعينهم سيرة هؤلاء الرجال الذين لم تر الإنسانية جيلاً أسمى منهم إلا الصحابة ﷺ، وحينئذ نكون أمة لها كيانها الراسخ وهيبتها.

والله سبحانه وتعالى نسأل أن يمدنا بالعزيمة والسداد والثبات، لنتابع مسيرتنا العلمية، ونوفق في خدمة تراثنا الثقافي، وبلورة تاريخنا المجيد، انه سميع مجيب، وبالإجابة جدير.

هوامش البحث

(١) المقري، أحمد بن محمد بن حسين التلمساني المقري (ت١٠٤١هـ): نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق د.إحسان عباس، دار صاعد، بيروت، ١٩٩٨م، ١/٢٧٧-٢٧٨.

(٢) ابن أبي الدم، القاضي شهاب الدين أبي إسحاق إبراهيم بن عبد الله المعروف بابن أبي الدم الحموي الشافعي (ت٦٤٢هـ): تحقيق الدكتور محمد مصطفى الزحيلي، دمشق، ط٢، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ص٧٠. والنباهي: أبو الحسن علي بن عبد الله بن محمد بن محمد بن الحسن (توفي أواخر القرن الثامن الهجري): كتاب تاريخ قضاة الأندلس (المرتبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا)، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص٤.

(٣) عرنوس، محمود بن محمد بن عرنوس (قاضي بمحاكم مصر الشرعية): كتاب تاريخ القضاء في الإسلام، المطبعة الأهلية الحديثة، بالقاهرة، لا.ت، ص١٦- ١٧.

(٤) عرنوس: تاريخ القضاء في الإسلام، ص١٧.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) النباهي: تاريخ قضاة الأندلس، ص٢.

(٧) الخشني: أبو عبد الله، محمد بن حارث بن أسد القيرواني (ت٣٦١هـ/ ٩٧١م): قضاة قرطبة، سلسلة تراثنا، المكتبة الأندلسية رقم ١، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦م، ص١٤.

(٨) الخشني: قضاة قرطبة، ص١٤.

(٩) الخشني: المقدمة، ص ح.

(١٠) ماردة: مدينة من مدن الأندلس كانت دار ملك في سالف الأيام، وفيها آثار عجيبة وقنطرة وقصور وكنائس وهي إحدى القواعد الأربع في الأندلس التي ابتناها اكتبيان قيصر، افتتحها موسى بن نصير. (ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعة ج.س. كولان و إ. ليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، ط٢، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ٢/ ١٤).

(١١) الخشني: قضاة قرطبة، ص٢٣.

(١٢) الخشني: قضاة قرطبة، ص٢١- ٢٢.

(١٣) النباهي: تاريخ قضاة قرطبة، ص٢٠.

(١٤) الخشني: قضاة قرطبة، ص٢.

(١٥) المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق د.إحسان عباس، دار صاعد، بيروت، طبعة جديدة، ٢٠٠٤م، ١/ ٢١٧-٢١٨.

(١٦) المصدر نفسه، ص٢٢٠.

(١٧) الخشني: قضاة قرطبة، ص٩.

(١٨) الخشني: قضاة قرطبة، ص٩- ١٠. ينظر النص كاملاً في الصفحات (٩، ١٠، ١١، ١٢).

(١٩) الخشني: قضاة قرطبة، ص١١ و١٢. مجهول: أخبار مجموعة، ص١٢٦.

(٢٠) الخشني: قضاة قرطبة، ص١١ و١٢.

(٢١) المصدر نفسه، ص٣٧-٣٨.

(٢٢) الخشني: قضاة قرطبة، ص٩. وانظر ص ٧- ٨ من بحثنا هذا.

(٢٣) النباهي: تاريخ قضاة الأندلس، ص٤٢.

(٢٤) الخشني: قضاة قرطبة، ص١٢. والنباهي: تاريخ قضاة الأندلس، ص٤٢.

(٢٥) الخشني: قضاة قرطبة، ص١٣.

(٢٦) الخشني: قضاة قرطبة، ص١٤. ابن عذارى: أبو العباس أحمد بن محمد بن عذاري المراكشي (توفي في أواخر القرن الثامن): البيان المغرب، ٢/ ٤٨. والمقري: نفح الطيب، ٣/ ٤٦. بينما يذكره النباهي باسم: يحيى بن زيد. النباهي: تاريخ قضاة الأندلس، ص٤٣.

(٢٧) ابن الفرضي: أبو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف الأزدي المعروف بابن الفرضي (ت٤٠٣هـ): تاريخ العلماء ورواة العلم في الأندلس، القاهرة، ط٢، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م، القسم الثاني، ص١٧٤.

(٢٨) الخشني: قضاة قرطبة، ص١٤. وابن القوطية: أبو بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز المعروف بابن القوطية القرطبي (ت٣٦٧هـ): تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق د.عبد الله أنيس الصباغ، مؤسسة المعارف للطباعة، ط١، بيروت، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، ص٩٢. والنباهي: تاريخ قضاة الأندلس، ص٤٣.

(٢٩) النباهي: تاريخ قضاة الأندلس، ص٤٣.

(٣٠) الخشني: قضاة قرطبة، ص١٤.

(٣١) الخشني: قضاة قرطبة، ص١٤ و١٥. ابن القوطية: تاريخ افتتاح الأندلس، ص٥٣.

(٣٢) الخشني: قضاة قرطبة، ص١٥.

(٣٣) الخشني: قضاة قرطبة، ص١٤.

(٣٤) انظر ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، القسم الثاني، ص١٣٩. وابن القوطية: تاريخ افتتاح الأندلس، ص٩٢.

(٣٥) ابن عذارى: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ٢/ ٤٨.

(٣٦) الخشني: قضاة قرطبة، ص١٥. وابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، القسم الثاني، ص١٣٧.

(٣٧) مالقة: بفتح اللام والقاف، مدينة في الأندلس قديمة البناء منذ عهد الرومان والفينيقيين ثم أصبحت في الدولة الإسلامية من أهم الثغور الأندلسية وهي من أعمال كورة رية وتقع بين الجزيرة الخضراء والمرية ولها مرسى للسفن على البحر الأبيض المتوسط، سقطت في أيدي النصارى سنة٨٩٢هـ /١٤٨٧م. ياقوت الحموي: معجم البلدان، ٥/ ٤٣. الحميري: صفة جزيرة الأندلس، ص١٧٧.

(٣٨) النباهي: قضاة الأندلس، ص٤٣.

(٣٩) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، القسم الثاني، ص١٠٢.

(٤٠) الخشني: قضاة الأندلس، ص١٦، يذكر الخشني أن زيد من رجال أبي بكر بن شيبة وهو مشهور في أهل الحديث. والنباهي: قضاة الأندلس، ص٤٣.

(٤١) الضبي، أبو جعفر أحمد بن يحيى بن عميرة الضبي (ت٥٩٩هـ): بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، ضبطه وشرحه د.صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص٤٢٦.

(٤٢) ابن القوطية: افتتاح الأندلس، ص٥٨. وابن سعيد المغربي، علي بن موسى بن سعيد (ت٦٥٨ هـ): المغرب في حلى المغرب، حققه وعلق عليه الدكتور شوقي ضيف، ط٣، ١٩٧٨م، ١/ ١٠٣.

(٤٣) الخشني: قضاة قرطبة، ص١٧.

(٤٤) ابن سعيد المغربي: المغرب في حلى المغرب، ١/ ١٠٣.

(٤٥) الخشني: قضاة قرطبة، ص١٧.

(٤٦) الخشني: قضاة قرطبة، ص١٧ و١٨.

(٤٧) الخشني: قضاة قرطبة، ص٢٢.

(٤٨) النباهي: قضاة الأندلس، ص٤٣.

(٤٩) ابن الفرضي: تاريخ العلماء ورواة العلم في الأندلس، القسم الثاني، ص١٣٩. الضبي: بغية الملتمس، ص٤٢٦.

(٥٠) الخشني: قضاة قرطبة، ص١٩.

(٥١) الخشني: قضاة قرطبة، ص١٧.

(٥٢) يذكره النباهي باسم (نصر بن ظريف): تاريخ قضاة الأندلس، ص٤٤.

(٥٣) أنظر الخشني: قضاة قرطبة، ص٢٣. وابن الفرضي: تاريخ العلماء ورواة العلم في الأندلس، القسم الأول، ص٢٩٨.

(٥٤) الخشني: قضاة قرطبة، ص٢٤. والنباهي: تاريخ قضاة الأندلس، ص٤٤.

(٥٥) ابن سعيد: المغرب في حلى المغرب، ١/ ١٤٤.

(٥٦) المقري: نفح الطيب، ٣/ ٤٦.

(٥٧) ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب، ٢/ ٤٨.

(٥٨) ابن القوطية: افتتاح الأندلس، ص٤٩-٥٠.

(٥٩) ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب، ٢/ ٤٨. المقري: نفح الطيب، ٣/ ٤٦.

(٦٠) مؤلف مجهول: أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها رحمهم الله والحروب الواقعة بها بينهم: طبع في مدينة مجريط بمطبع ربدنير سنة ١٨٦٧ المسيحية، ص١١٩ و١٢٠.

(٦١) ابن الخطيب: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن سعيد بن أحمد السلماني الشهير بلسان الدين ابن الخطيب (ت٧٧٦هـ). الإحاطة بأخبار غرناطة: شرحه وضبطه أ.د.يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ١/ ٢٢٨.

(٦٢) الخشني: قضاة قرطبة، ص٢١.

(٦٣) المصدر نفسه.

(٦٤) ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب، ٢/ ٤٨.

(٦٥) ابن القوطية: افتتاح الأندلس، ص٦٥ و٦٦. والخشني: قضاة قرطبة، ص٣ و٢٤. وابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، القسم الثاني، ص١٣٣.

(٦٦) ابن القوطية: افتتاح الأندلس، ص٦٦. والنباهي: تاريخ قضاة الأندلس، ص٤٥.

(٦٧) الخشني: قضاة قرطبة، ص٢٥. وابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، القسم الثاني، ص١٣٤. النباهي: قضاة الأندلس، ص٤٦.

(٦٨) القاضي عياض: أبو الفضل عياض بن موسى ابن عياض اليحصبي السبتي (ت٥٤٤هـ/١١٤٩م): ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق د.أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت، دار مكتبة الفكر، طرابلس، ليبيا، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م، ١/ ٤٩٣.

(٦٩) الخشني: قضاة قرطبة، ص٢٨.

(٧٠) ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، القسم الثاني، ص١٤٤.

(٧١) الخشني: قضاة قرطبة، ص٢٨.

(٧٢) انظر ص١٠ من هذا البحث.

(٧٣) الخشني: قضاة قرطبة، ص٢٩.

(٧٤) ابن سعيد: المغرب في حلى المغرب، ١/ ١٤٥.

(٧٥) الخشني: قضاة الأندلس، ص٢٩.

(٧٦) الضبي: بغية الملتمس، ص٦١.

(٧٧) الضبي: بغية الملتمس، ص٦١. والمقري: نفح الطيب، ٢/ ١٤٥.

(٧٨) الخشني: قضاة قرطبة، ص٣٧.

(٧٩) الخشني: قضاة قرطبة، ص٣٧. والمقري: نفح الطيب، ٢/ ١٤٥– ١٤٦.

(٨٠) المقري: نفح الطيب، ٢/ ١٤٦.

(٨١) المقري: نفح الطيب، ٢/ ١٤٧.

(٨٢) القاضي ابن عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ١/ ٥٠٣– ٥٠٤. والمقري: نفح الطيب، ٢/ ١٤٨.

(٨٣) العصفر: هو الزعفران وهي مادة نباتية تعطي صبغاً أصفر اللون يميل إلى الاحمرار، أي أن رداءه كان أصفر اللون.

(٨٤) القاضي ابن عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ١/ ٥٠٠.

(٨٥) الخشني: قضاة الأندلس، ص٣٢. وابن سعيد: المغرب في حلى المغرب، ١/ ١٤٥.

(٨٦) القاضي ابن عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ١/ ٥٠١.

(٨٧) الخشني: قضاة الأندلس، ص٣٠.

المصادر

١. ابن أبي الدم: القاضي شهاب الدين أبي إسحاق إبراهيم بن عبد الله المعروف بابن أبي الدم الحموي الشافعي (ت٦٤٢هـ)، تحقيق: الدكتور محمد مصطفى الزحيلي، دمشق، ط٢، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

٢. الحميري: أبو عبد الله محمد بن عبد المنعم الصنهاجي الحميري (ت٧١٠هـ)، صفة جزيرة الأندلس، منتخبة من كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار، نشره الأستاذ ليفي بروفنسال، القاهرة، ١٩٣٧م.

٣. الخشني: أبو عبد الله، محمد بن حارث بن أسد القيرواني (ت٣٦١هـ/ ٩٧١م)، قضاة قرطبة، سلسلة تراثنا، المكتبة الأندلسية، رقم١، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦م.

٤. ابن الخطيب: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن سعيد بن أحمد السلماني الشهير بلسان الدين ابن الخطيب (ت٧٧٦هـ)، الإحاطة بأخبار غرناطة، شرحه وضبطه أ.د.يوسف علي طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٥. ابن سعيد المغربي: علي بن موسى بن سعيد (ت٦٨٥هـ)، المغرب في حلى المغرب، حققه وعلق عليه: الدكتور شوقي ضيف، ط٣، ١٩٧٨م.

٦. ابن عذارى المراكشي: أبو العباس أحمد بن محمد بن عذاري المراكشي (توفي في النصف الأول من القرن السابع الهجري)، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعة: ج.س. كولان و إ. ليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، ط٢، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

٧. عرنوس: محمود بن محمد بن عرنوس (قاضي بمحاكم مصر الشرعية)، كتاب تاريخ القضاء في الإسلام، المطبعة الأهلية الحديثة، بالقاهرة، د.ت.

٨. القاضي عياض: أبو الفضل عياض بن موسى ابن عياض اليحصبي السبتي (ت٥٤٤هـ/ ١١٤٩م)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك،

تحقيق: د.أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت، دار مكتبة الفكر، طرابلس- ليبيا، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.
٩. ابن الفرضي: أبو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف الأزدي المعروف بابن الفرضي (ت٤٠٣هـ)، تاريخ العلماء ورواة العلم في الأندلس، القاهرة، ط٢، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.
١٠. ابن القوطية: أبو بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز المعروف بابن القوطية القرطبي (ت٣٦٧هـ)، تاريخ افتتاح الأندلس، حققه وشرحه: الدكتور عبد الله أنيس الطباع، مؤسسة المعارف، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
١١. النباهي: أبو الحسن علي بن عبد الله بن محمد بن محمد بن الحسن (توفي أواخر القرن الثامن الهجري)، كتاب تاريخ قضاة الأندلس (المرتبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا)، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت.
١٢. مجهول: مؤلف مجهول، أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها رحمهم الله والحروب الواقعة بها بينهم، طبع في مدينة مجريط بمطبعة ربدنير سنة ١٨٦٧ المسيحية.
١٣. المقري: أحمد بن محمد بن حسين التلمساني المقري (ت١٠٤١هـ)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: د.إحسان عباس، دار صاعد، بيروت، ١٩٩٨م، وطبعة جديدة، ٢٠٠٤م.
١٤. ياقوت الحموي: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي (ت٦٢٦هـ/ ١٢٢٨م)، معجم البلدان، طبعة بيروت، ١٩٦٠م.

ديوان مجد الإسلام أو (الإلياذة الإسلامية)

دراسة موضوعية

م.م.ربى عبد الرضا عبد الرزاق التميمي

كلية الآداب

المقدمة

يعد المحور الديني من المحاور ذات الجذور الثابتة، وذات الهيمنة العظيمة الواضحة، في كل زمان ومكان، ومن فضل الله على هذه الأمة أن القرون تمر تلو القرون ورسالة الإسلام ثابتة، قوية لم تخمد أبدا في نفوس وقلوب المسلمين.

فلم يمر عصر من العصور منذ انبثاق الرسالة الإسلامية إلى الآن إلا وقد برز فيه من عظماء التاريخ والأدب من يخلد ذكر الدين الإسلامي، وتعاليمه، يدفعهم إلى ذلك إخلاصهم وإيمانهم بالرسالة السماوية؛ لأنها رسالة الحق والخير، رسالة الخروج من الظلمات إلى النور.

والأمثلة كثيرة على من استخدم أنفاسه، وسخر ما أكرمه الله به في إعلاء كلمة الإسلام، وجعل راية الإسلام مرفرفة على مر العصور، والى من عمل على تذكير المسلمين بتاريخ أسلافهم، ليقوموا بربط ماضي أمتهم التليد بحاضرها المجيد.

وإذا كانت الأمثلة كثيرة فأننا نكتفي في الاستشهاد بديوان مجد الإسلام للشاعر الإسلامي الكبير أحمد محرم، الذي شاء الله تعالى له أن ينظمه ليستعيد شباب الأمة أمجاد أسلافهم، وليؤكدوا أن نور الله لا يمكن أبدا أن ينطفيء في القلوب.

ومن الله التوفيق

الفصل الاول
التعريف بحياة الشاعر وعصره

أ- أسمه وولادته :

هو أحمد محرّم بن حسن بن عبد الله[١] شاعرٌ مصريٌ لأبوين تركيين، الوالد تركي صميم من أبناء المماليك الشراكسة، والوالدة اختلط نسبها بالدم المصري وتنسب إلى عائلة (الدرملّي) الشهيرة بالقاهرة[٢].

ولد أحمد محرم سنة ١٢٩٤هـ/ ١٨٨٧م... في قرية (أبيا الحمراء) من قرى الدلنجات في حي باب الوزير من أحياء القاهرة بمصر، ولد في شهر (محرّم). ويغلب الظن أن أباه لقبه بهذا اللقب لمولده في شهر محرم[٣].

كان والده محباً للقراءة شغوفاً بالأدب مصاحباً لأهله من شعراء وكتاب. فأحضر له معلمين من علماء الأزهر. ودرس على أيديهم علم النحو والعروض، وسائر العلوم، وحفظ القرآن، كما شغف بدراسة السيرة النبوية، والتاريخ ومطالعة الحديث الشريف، وقرأ كثيراً من كتب الأدب والجرائد والمجلات[٤].

برز في الشعر منذ صباه حتى انه نال شهادة الامتياز بين (شعراء النيل) من لجنة التحكيم التي تولت النظر في القصائد المقترحة على كبار الشعراء فيما كان يسمى (عيد جلوس الخديوي) سنة ١٩١٠م[٥].

التحق بمدرسة العقادين بالقاهرة، ثم بمدرسة الجيزة، وسكن دمنهور بعد وفاة أبيه، فعاش يتكسب بالنشر والكتابة (مثالاً لحظ الأديب النكد)[٦].

ب- حياة الشاعر الوطنية:

يمثّل محرّم وحافظ وشوقي وخليل مطران التيار الأول. وقد قام ممثلوا التيار الأول بصياغة مشاعر القومية المصرية، بعد أن كان الجو السياسي والاجتماعي يمر بشبه مخاض قوي يهدد بانفجار شعبي شامل، فقد كان الشعب المصري يتحسس آلامه ومصائبه؛ إذ كان لفشل ثورة ١٩١٩م أكبر اثر في تخلي بعض رجال الفكر والأدب عن دورهم في القيادة، إلا أن بعض الأحداث المهمة كحادثة (دنشواي)[٧] المعروفة والتي هزت الضمير العربي والإنشائي- لأدباء والشعراء- استطاعت أن تلهب مشاعر الشعراء والأدباء وتدفع بهم إلى التصوير الواقعي لحقيقة ما كان عليه الشعب؛ فالشعب كان يبحث عمن يقوم بدور التوعية في حمل لواء القضايا الكبرى والدفاع عنها، فكان شوقي وحافظ ومطران ومحرم المنابر الداعية لخلق سلطة ثالثة بين السلطتين (سلطة الاستعمار وسلطة الخديوي)[٨].

كان الاحتلال البريطاني الذي وقعت مصر في براثنه هو أول حدث في عصر الشاعر، بعد ذلك أخذت الدعوة إلى الجامعة الإسلامية تحتل مركز الصدارة في عقول المفكرين، بعدما رأوه من سيطرة الاستعمار الغربي على بلاد الإسلام. فالجامعة في نظر الشاعر أحمد محرم كانت رمزاً لجمع شمل المسلمين، وظل يستظل به العالم الإسلامي، فوقف إلى جانب الخلافة العثمانية، مهاجماً أعداءها مطالباً المسلمين الالتفاف حولها، محذراً من التشتت والضياع الذي يريده الأعداء. ولعل الدافع الأساسي إلى مدح الخليفة التركي من

قبل الشاعر والشعراء في تلك الفترة يعود إلى: «اعتبار الخليفة رمزاً لوحدة المسلمين، وشعاراً لفكرة الجامعة الإسلامية التي آمن بها الكثيرون في تلك الأحايين»(٩). فعندما نبحث عن الخلافة في شعره نجد ذلك النبع الصافي من قلب مؤمن بمجد الإسلام، وقد وقف حياته في الدفاع عنه والإشادة بمحاسنه، والدعوة إلى الرجوع إلى تعاليمه، فهو عندما يتحدث عن الخلفاء إنما يتحدث عن العاطفة الدينية الجامعة، والخلافة خير مصداق لها(١٠).

ولما برزت على ساحة العمل الوطني (قضية فلسطين) ومأساة شعبها بعد وعد بلفور سنة ١٣٣٦هـ/ ١٩١٧م. كان أحمد محرم في طليعة الشعراء العرب الذين دعوا إلى إيقاظ الهمم وتوعية الشعور والوجدان مطالبين بأعلى أصواتهم بالجهاد والنضال، فالشاعر استخدم صوته لبث شعره وجعله أداة لبث الحمية في نفوس الثائرين(١١).

كما كان الشاعر من دعاة الإصلاح الاجتماعي والوحدة الوطنية لاسيما بعد مقتل (بطرس غالي) رئيس وزراء مصر. على يد شاب من شباب الحزب الوطني، فنرى الشاعر يدعو إلى التسامح والمحبة ونبذ أسباب الفرقة والشقاق بعد أن هاجت الفتنة بين المسلمين والأقباط(١٢).

ونود الإشارة إلى جانب اتجاه الشاعر الوطني كانت لأحمد عناية بقضايا وطنه الاجتماعية، فمن ذلك دعوته إلى علاج مشكلة الفقر وله أكثر من قصيدة في هذه المشكلة وهو: «قوي في شعوره غني في تصويره، جريء في تعبيره، مما يدل على شدة انفعال، وفرط حساسية»(١٣).

ج- وفاته:

توفي أحمد محرّم في (٢ رجب ١٣٦٤هـ) الموافق يوم الأربعاء ١٣ من يونيو سنة ١٩٤٥م. وهنا يسكت البلبل عن الشدو ويتحطم الوتر فضاع النغم في فضاء الأبدية، وجفّ النبع ومات أحمد محرم على فراش الفاقة والبؤس، توفي ودفن في دمنهور. تاركا ثروة شعرية ضخمة مابين مخطوط ومطبوع(١٤).

بعد هذه الجولة السريعة في حياة الشاعر أستطيع أن أدلو بدلوي وأقول إن الذي يبدو لي والله أعلم أن عدم ذيوع صيت الشاعر من الشهرة التي كانت لمعاصريه من الشعراء كـ(أحمد شوقي، وحافظ إبراهيم، وغيرهم كثير). عيشه في الفقر والفاقة، وجعله مثالاً لحظ

الشاعر النكد هو بعده عن العاصمة القاهرة. كان يسكن دمنهور فهو بعيد كل البعد عن أضواء العاصمة، كذلك كانت فيه عزة النفس والإباء اللذان يمنعانه من مدح ملك أو رئيس، كما كان يفعل شعراء جيله السابقون له واللاحقون. فاعتزازه بنفسه أثر في أن لا يأخذ ما يستحقه من التقدير والتكريم الذي يستحقه. في حين تمتع بها من هو أقل منه موهبةً وعلماً وملأ الدنيا ضجيجاً.

يقول الدكتور محمد إبراهيم الجيوشي: «كثيراً ما كان هذا الإباء وعلو النفس سبباً في حرمانه من خير كثير كان يستحقه بما له من مكانة أدبية وقدم راسخة في فقه العربية وأدبها»(١٥).

ولكنه يبقى يمثل الفريق الجاد من أدباء الأمة وشعرائها الذين يوجهونها ويأخذون بزمامها إلى الخلق والمثل العليا.

الفصل الثاني
حديث عام عن الديوان

أ- سبب تأليفه لديوان مجد الإسلام:

لديوان مجد الإسلام حكاية طويلة رأينا أن من الواجب علينا أن نقف على هذا الجانب ونكتب عن سبب تأليف الشاعر لإلياذته الإسلامية تلك الإلياذة التي سعى فيها إلى استعادة شباب الأمة العربية الإسلامية أمجاد أسلافهم والتغني بأمجادهم، فالحدث الإسلامي فاق الأحداث الإنسانية على وجه الكرة الأرضية قاطبةً. فكيف لا يكون للعالم الإسلامي ما يذكرون فيه أمجادهم كما هو شأن اليونان عندما يتغنون بأمجاد أسلافهم في الإلياذة لـ(هوميروس)، والفردوس في (شاهنامة الفردوسي) وهم أهل الوثنية. فلابد أن يكون للعرب ما يحيي ذكر أجدادهم وليكونوا مثالاً يحتذى به كما يقال خير خلف لخير سلف. ولا بد أن ننوه هنا انه لا يوجد أي وجه مقارنة بين الإلياذة الإسلامية وبين إلياذة هوميروس. فالأولى كما ذكرنا أرادت أن تحيي أمجاد العرب وبطولاتهم وما عانوه في سبيل نشر الدعوة الإسلامية، وان يقدم خلاصة نقية من كل شائبة للتاريخ الإسلامي؛ لأنه يستمد حوادثه من الواقع فيصوغه بقالب شعري متكامل الفن والأداء. أما إلياذة هوميروس فكان عنصر الخيال الذي

يضيفه الشاعر من نسج خياله هو أهم عنصر فيها فالإلياذة اليونانية تعتمد على الأسطورة والخيال وهذا لا يكون في ديوان (مجد الإسلام).

نعود إلى الفكرة الأولى التي انطلقت منها لإخراج هذا العمل العظيم إلى النور وهذه النقطة يتحدث عنها أحمد محرّم نفسه في أوراقه الخاصة. في نص خطابي بعث به السيد محب الدين الخطيب صاحب مجلة الفتح في الخامس والعشرين من ربيع الأول سنة ١٣٥٣هـ يعرض عليه فيه فكرة النهوض نستخلص منه: «سيدي الأستاذ الجليل مفخرة البيان العربي وشاعر مِصْر الكبير الأستاذ أحمد محرم: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. وبعد فإن من دلائل رضاء الله عز وجل عن حركة الجهاد الضئيلة، لوقف هذا الطغيان على الفضائل انشراح صدركم لتأييده، وتصدقكم ببعض الوقت للوقوف في صفوفه، وربَ فارسٍ واحدٍ خير من ألف. وكنت هممت غير مرة أن أكتب إليكم أقترح عليكم مشروعاً كنا نحاول إقناع شوقي بك رحمه الله به، ولكن خشيت أن يصرفكم ذلك عن معاني الجهاد الأخرى، وهذا المشروع هو إرسال نظركم الكريم بين حين وآخر إلى مفاخر التاريخ الإسلامي الخلقية والعمرانية والسياسية والإصلاحية والحربية... الخ. ونظم كل مفخرة منها في قطعة خالدة تنقش في أفئدة الشباب، فإذا زخر أدبنا بكثير من هذه القطع، وعلى اختلاف أوزانها وقوافيها أمكن بعد ذلك ترتيبها بحسب تاريخ الوقائع وتأليف إلياذة إسلامية من مجموعها. أليس من العار أن يكون للفرس الذي حفل تاريخهم زمن جاهليتهم بالشنائع ديوان مفاخر يغطى فيه البيان على العيوب ويلون ذا الوجهة منها بألوان زاهية ويسلط على ضئيل الخير منها شعاعاً قوياً مكبراً بأعظم المكبرات فتكون من ذلك (شاهنامة الفردوسى) وان يكون لليونان زمن وثنيتهم وأوهامهم الصبيانية ديوان مفاخر كالإلياذة تتغنى بها الإنسانية إلى يوم الناس هذا...، ثم يواصل الكاتب خطابه فيتحدث عن الإسلام وبأنه أعلى مرتبة وأعظم محامد. وان الذي دون التاريخ الإسلامي رجلان رجل يسوء محاسن الدولة القديمة. ورجل اتخذ من الشموس الأربعة (أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي) مثلاً أعلى... ثم يقول في خطابه إن الذي قصر فيه المؤرخون من جانب التاريخ الإسلامي ولم يعطوه حقه لا يستطيع أن يستدركه إلا الشعراء، وان أكثر أشعارهم مسروقة من دواوين الإنكليز، فليس عندهم وقت لمراجعة تاريخ العرب والإسلام.

ويختم السيد محب الدين قوله: أكثرت عليكم ولكني لم أجد قلبا أفضي إليه ببعض ما في قلبي غير قلبك وقد يكون أن اختصك الله بهذا الفضل فألهمني أن اشغل هذه الصفحات وهذه الدقائق بالإفاضة إليك به. وعليكم السلام ورحمة الله»[١٦].

هذا جزء مقتضب يبين الشرارة الأولى التي انطلقت لتؤجج الشعلة فإذا بها ديوان يفوق الإلياذة اليونانية والفارسية لما فيها من صدق الوقائع وحقيقة واقعية لأحداثها الزمنية المتسلسلة في قالب شعري متكامل البناء الفني متماسك التعبير واضح المعالم قوي في التعبير عن كل معركة وحادثة.

ب- مقدمة عامة عن محتوى الديوانُ:

كان أحمد محرم من بين شعراء الأمة العربية الذين عنوا بتصوير التاريخ الإسلامي تصويراً رائعاً، وتحدثوا عن غزواته وبطولاته وتضحيات أصحابه ونصرتهم للرسول ﷺ ولدعوته، فلم تخل أشعار كبار شعراء العصور السابقة من هذه الأنفاس الإسلامية كأبي العتاهية، وأبي تمام، والبحتري، والمتنبي.

ويرى بعض الباحثين إن أشعار أبي تمام، وأبي فراس الحمداني، تشكل لوناً من الصراع ضد الروم بما تحمل من أخبار المعارك الإسلامية التي كانت تقوم للدفاع عن بلاد الإسلام والمسلمين[١٧].

فالسيرة النبوية التي كتبها ابن إسحاق تكتظ بالشعر الذي نظم في دعوة الرسول ﷺ ونصرة أنصاره له. كالشعر الذي نظمه حسان ابن ثابت، وعبد الله بن رواحة وغيرهم كثير. وقصيدة احمد شوقي في مدح الرسول ﷺ التي يقول في مطلعها:

ولد الهدى فالكائنات ضياء وفم الزمان تبسم وثناءُ

الرُّوحُ والملأُ والملائكُ حولهُ للدين والدنيا به بشراءُ[١٨]

ولو جمعنا جميع ما كتب عن دعوة الرسول ﷺ منذ انبثاقها إلى الآن لكونت إلياذة أو ديوانا كاملاً، أما أحمد محرم فقد أختص لوحده ديواناً كاملاً يتكون ديوانه (مجد الإسلام) من أربعة مجلدات عمد بها إلى سيرة النبي ﷺ ونظمها على نحو ثلاثة آلاف بيت، مصوراً فيها حياة النبي الكريم ﷺ منذ ولادته حتى وفاته ﷺ ملتزماً بذلك التسلسل الزمني، والوقائع الثابتة والاحداث الصادقة، والمعارك والغزوات يصورها تصويراً دقيقاً واقعياً بعيداً عن الوهم

والخيال والاحداث المفتعلة كما في مطولة (الإلياذة) قسم الشاعر ديوانه إلى أربعة أجزاء نجد في الصفحة الأولى بعد البسملة والتأله. آيات قرآنية تدعو إلى الجهاد من مثل قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِ ۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِا۟ئَتَيْنِ ۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّا۟ئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾ ﴾[١٩].

وفي الصفحة الثانية كلمات لبعض أئمة التابعين في علم المغازي والسير[٢٠]. سمي الشاعر الجزء الأول من ديوانه (مطلع النور الأول من أفق الدعوة الإسلامية) تحدث فيه عن حياة الرسول ﷺ في مكة وعن هجرته من مكة إلى الطائف. ثم استقراره بالمدينة ومؤاخاته بين المهاجرين والأنصار. وموقفه من اليهود والمنافقين. ونلاحظ إن الشاعر كثيراً ما يقدم للفصل بقطعة نثرية تكون تمهيداً لموضوع القصيدة التي يعرض لها بالتمهيد سواء أكان ذلك في حديثه عن المهاجرين والأنصار أو في حديثه عن اليهود والمنافقين، أو عندما يتحدث عن الغزوات والسرايا والوفود.

ثم تحدث بعد ذلك عن أهم وأشهر غزوات الرسول ﷺ، وهي غزوة بدر. وقد بدأها بمقدمة نثرية تمهيداً للقصيدة، وتحدث عمن قتل من المشركين وابتدأ بمقتل أبي جهل. كما تحدث عن صدى الوقعة في مكة وفرح المسلمين وحزن المشركين. ثم تحدث عن غزوة بني قينقاع وهم: «أول من نقض العهد وغدر من اليهود، فأظهروا البغي والحسد بعد وقعة بدر»[٢١].

ثم مضى يتحدث عن الغزوات وما وقع فيها من أحداث. كغزوة أحد، وغزوة بني النضير، وغزوة بني قريضة، والخندق، وهي غزوات: «يلمع وميضها في جبهة الإسلام، ويتألق لألاؤها في قلوب المسلمين»[٢٢]. امتد حديث الشاعر إلى بقية الجزء الأول والثاني والثالث. وختم الجزء الثالث بـ(مسجد ضرار).

وفي الجزء الرابع تحدث عن عام الوفود. وقد ابتدأ بوفد نصارى نجران وكانوا ستين رجلاً...، ووفد الاشعريين، ثم وفد ثقيف[٢٣].

مضى الشاعر يتحدث عن الرسل والكتب التي بعث بها إلى الملوك والحكام. ثم تحدث بعد ذلك عن السرايا التي أرسلها الرسول ﷺ إلى مختلف أنحاء الجزيرة العربية وابتدأها بـ(سرايا زيد بن حارثة).

ختم الشاعر ديوانه بآخر عمل قام به الرسول الأعظم قبل لقائه الرفيق الأعلى، وهو إرساله ﷺ سرية أسامة بن زيد بن حارثة رضي الله عنه إلى غزو الروم.

في ضوء مطالعتي لنسخة الديوان التي بين يدي لم أجد فيها سوى مقدمة بقلم (محمد إبراهيم الجيوشي) بين فيها سبب تأليف الشاعر للديوان كما لم أجد أن الديوان مقسم إلى أجزاء أربعة وإنما وجدته قطعة كاملة وبدون إشارة إلى أن هذا جزء أول وجزء ثاني، وقد استطعت أن استدل على أجزاء الديوان من خلال استعراض الأستاذ محمد إبراهيم الجيوشي للديوان في المقدمة رقم ١[٢٤].

ج- الآراء التي قيلت في الشاعر وفي ديوانه:

من المعلوم أن احمد محرم من شعراء مدرسة (البعث والإحياء) تلك المدرسة التي حمل لواءها محمود سامي البارودي ومن بعده، أحمد شوقي، وحافظ إبراهيم، واحمد نسيم، ومحمد عبد المطلب، وأحمد محرم، وعلي الغاياتي، وأحمد الكاشف، وغيرهم. كما تأثر بآراء هذه المدرسة جيل لاحق من أمثال أحمد رامي وعلي محمود طه، وعزيز أباظة، وقد عملوا على إعادة الشعر العربي إلى سالف عهده من البهاء والرونق، كما كان في عهد الشعراء الكبار كأبي تمام والبحتري والمتنبي... الخ.

كان الطابع الغالب على أدب هذه الحقبة هو: «طابع المحافظة واستلهام الماضي، أو اتخاذ التراث العربي المشرق الذي خلفته عصور الازدهار نقطة انطلاق نحو أدب معاصر. وليس معنى ذلك أن التيار الفكري المتجه إلى الحضارة الغربية لم تكن له آثار أدبية تصوره، وإنما الذي يراد تقريره هو أن هذا التيار الغربي كان في تلك الفترة في طور التمهيد والإعداد الفكري لظهور الأدب الذي يمثله»[٢٥].

ونحن نطلع على رأي أحمد محرم في التجديد نراه يقول: «تدور المعركة بين الجديد والقديم، من الشعر، ولقد قلت أن الشعر في أصوله وأحكامه، أبدي لا يتحول، ولا يخضع لأهواء النفوس، ومحاولات العقول، ومن يزعم أن الشعر في مقاصده وأغراضه يذهب مذهباً واحداً، ويجري على سجية واحدة، فما هو من أهل الجد، ولا من ذوي البصارة، وهذا هو الشعر في زماننا ألا تراه صورة ناطقة من حياتنا؟ وهل من المستطاع أن يكون غير ذلك؟»[٢٦].

يتضح من قول الشاعر انه يمضي مع جيل الشعراء المحافظين وهو جيل مضى بأكمله بعد البارودي وعلى نهجه الذي حرص فيه على رصانة الشعر، وقوته، وسلامة قافيته، مع الاحتفاظ بالنغم الموسيقي، واللفظ المنتقى، ووضوح المعنى، والسير على نظام الاقدمين في نظم القصيدة، فالاتجاه التقليدي في نظر من يسير على نهجه، اتجاه جامد تقيده الأكلاف اللفظية، والمحسنات البديعية لتسترد رداءة الموضوعات، وبرودة المشاعر.

ولقد برز من الأدباء والنقاد في عصرنا الجديد من قدر شاعرية أحمد محرم على أن هناك من قلل من قيمة ما جاء به في ديوانه لأسباب سنذكرها لاحقاً من خلال استعراضِنا لأهم الآراء.

فممن قدر شاعرية احمد محرم الأديب خليل مطران الذي كان يصف احمد محرم بـ«شاعر العربية الفحل وأديبها الكبير»[٢٧].

يقول عنه: «فلو سألت عنه جملة لأجبت أنه ليس من الصباغين المتقنين للتلاوين، وليس من الرسامين المجيدين للتصاوير، لكنه بلا منازع ولا مدافع أمهر ناسج على منوال فصحاء العرب، وليس هذا بقليل»[٢٨]. كلامه يدل على أن الشاعر لم يكن من أصحاب الزخرفة اللفظية، وإنما هو من الشعراء المحافظين على الموروث الشعري.

أما ولي الدين يكن فيقول معبراً عن رأيه: «أحمد محرم في شعره نسيج وحده، وهو أقرب الشعراء المعاصرين ديباجة من شعراء العرب، وما زال يعاني ذلك في أول أمره معاناة حتى ملكه اليوم، وصار ملكه في طبعه، وليس في طبع الشعراء طبع أدل من طبعه وطبع حافظ إبراهيم على جودة الألفاظ، وكما أن خليل مطران فاق النظراء، بل فاق كثيراً من القدماء في الفاظهما وتراكيبهما... وأقرب وصف في هذا الباب أن يقال: أن خليلاً أبلغ شعراء زماننا، وأن محرماً وحافظ أفصحهم»[٢٩] الملاحظ أن ولي الدين جعل احمد محرم وحافظ إبراهيم في كفة ميزان واحدة ثم عادلهما بـ(خليل مطران) من حيث إمكانية الثاني في معانيه التي فاقت القدماء، ومن حيث إمكانية محرم وحافظ في الفاظهما وتراكيبهما التي فاقت القدماء فمحرم وحافظ عنده هم أفصح الشعراء قاطبة.

أما احمد زكي أبو شادي فهو لا يرى عبقريته من خلال فصاحة ألفاظه وإنما يراها من خلال امكانيات مجتمعة، ولنستمع في تعقيب له على الكلام السابق لولي الدين يكن فيقول: «بيد أن الشعر ليس مسألة فصاحة ألفاظ، ومهما يكن الجرس الموسيقي رائعاً في

شعر محرم، ومهما تكن فصاحته ناصعة وديباجته مشرقة، فليس شيء من هذا بالذي يكفي وحده ليخلق له منزلة فنية، وإنما الذي خلق له تلك المنزلة- قبل كل اعتبار آخر- حرارة عاطفته، وحرارة إيمانه القوي، وتذوقه الجمال، وتحليق خياله، وذكاؤه الخارق الذي يجعل تأملاته عميقة نافذة»[٣٠].

أما الشاعر والناقد حسن كامل الصيرفي فقال: «إني لأقرأ البيت من شعر احمد محرم فأحس كأن صدى أنغام عذبة تطوف على خاطري في حلم جميل، إلى جانب هذه الموسيقى التي يتساءل عنها في قصيدة (وجودي) والتي يلمس تأثيرها في أنفس قرائه فيقول:

أمِن أدبي تبيت الطير تبكي   فما ادبي: أشدوٌ أم رنين؟

تتجلى تلك الديباجة العالية وتلك الجزالة السامية التي يقرها فيه أدباؤنا ولن أكون إلا محقا حين أقول أنه كان يمتاز على حافظ إبراهيم في الرنين العذب الذي صحب شعره الناضج ولازمه، إلا أن مرض الشرق الذي يظمىء الفنان الموهوب، والالتفات الدائم إلى صوت أو صوتين دون أن يلتفت إلى بقية الأوتارالجميلة التي تؤلف أنشودة الخلود حالا دون التقدير الكافي لشاعرية أحمد محرم»[٣١].

فالشاعر حسن كامل يشير في قوله إلى بعض الآراء التي تغمط حق الشاعر ولا تعطيه قدره، ولا تنظر إلى شعره كما تنظر إلى شعر غيره من الشعراء وقد يكونون اقل منه شاعرية، فهم لا ينظرون إليه يعني الكتاب والنقاد نظرة عدل وإنصاف.

أما الدكتور شوقي ضيف فكان من أشد الناقدين لديوان مجد الإسلام ويرى أن الإلياذة فاقت الديوان على كل ما فيها من خيال وأسطورة وخرافة فيقول: «وأكبر الظن انه قد أتضح لنا الآن صوت محرم في هذه الإلياذة بكل سماته وخصائصه، فهو لا يكتب ملحمة كالملحمة التي كتب فيها هوميروس إلياذته، وإنما يكتب أو قل ينظم سيرة الرسول ﷺ وفرق بين نظم السير والشعر القصصي؛ ذلك أن الأول عمل آلي، فالشاعر يقرأ التاريخ ثم يحوله شعراً أو قل يحوله نظماً، وهو لذلك لا يعالج حرباً ولا ملحمة بعينها وإنما يعالج سيرة مطولة فيها الحرب وفيها غير الحرب»[٣٢]. فهو يرى الشعر الذي ضمه ديوان (مجد الإسلام) شعراً جافاً جفافاً شديداً كونه خالياً من كل عنصر للتشويق والإثارة. وبذلك يكون خالياً من الحياة والحركة. فهو مجرد عملية نقل حقيقية لتاريخ حقيقي، فالشاعر في نظر الناقد لم يتمكن من صياغة المشاهد بطريقة تبعث فيها الحياة، وكأننا نعيش الحدث، فالشاعر لم يعط مجالاً

لخياله في صياغة الحقيقة، وإنما اعتمد على القالب الحقيقي للحدث، كما فعل أصحاب المتون وكتب التاريخ، وليس كما فعل هوميروس عندما أطلق العنان لخياله في إلياذته.

وأثناء نقده لديوان مجد الإسلام عقد مقارنة بين (الإلياذة) لهوميروس، وديوان (مجد الإسلام) فقال: «وهذا هوميروس لم ينظم الآلاف المؤلفة من إلياذته في حرب طروادة كلها التي ظلت عشر سنوات طوالاً، وإنما نظمها في حوادث سنتها الأخيرة، وفسح لخياله في العدو والانطلاق، فإذا هو يعطينا هذا العمل الخالد، ولست اقصد الحقيقة التاريخية كما هي، وإنما اقصد حقيقة فنه التي لا تنحرف بالتاريخ ولا تختلف معه، ومع ذلك فهي أروع منه ومن حقائقه الجافة»(٣٣).

ثم يقول: «وهناك أدلة كثيرة على أن محرماً لم تكن له موهبة الشاعر القصصي لا من حيث انه جمع سيرة الرسول ﷺ كلها في مجموعة من القصائد الجافة، وإنما أيضا من حيث انه لم يستغل الفرص التي وآتته في هذه السيرة، ليلعب خياله وينشط ذهنه، ومن الفرص الذهبية التي ضيعها فرصة الإسراء والمعراج، وأكثر المسلمون من الكتابة فيها والقصص حولهما شعراؤنا، ومعنى ذلك أنهما كنزان عظيمان لصنع مادة قصصية ضخمة، ولم يحاول شاعرنا أن يحتكر لنفسه شيئاً من هذه المادة»(٣٤).

ثم يعود الدكتور شوقي ضيف ليعط خلاصة لكل ما ذكره فالديوان مسبوق بالعمل والفكرة ولم يكن شيئاً جديداً، ولا يمكن أن نسميها أو يسميها صاحبها بالإلياذة، فهو مجموعة قصائد في سيرة الرسول ﷺ وغزواته، وان قراءتها سرعان ما تبعث فيك السأم والملل؛ وهي لذلك شعر غنائي تعليمي جاف، فالغنائية فيها ضعيفة إذ ليس فيها مشاعر ولا صور حية، وإنها ليست في شيء من الشعر القصصي؛ لأنها تفقد أهم أركان القصة وهي الخيال القوي النافذ الذي يقص الأسطورة فيجعلك تستشعرها وتلمها بكل تفاصيلها وجزئياتها(٣٥).

تلك بعض أقوال الدكتور شوقي ضيف في نقده لشعر احمد محرم وتحديداً ديوانه مجد الإسلام.

والذي يبدو لي أن الشاعر أحمد محرم لم يقل أن ديوانه قصصي ولم يطلق عليه أسم الإلياذة، وبعض الكتاب هم من أطلق عليه أسم الإلياذة، وان هناك من راح يعقد المقارنة، وكما ذكرنا سابقاً أنه لا يوجد مجال للمقارنة. فالشاعر أراد أن يسجل أمجاد الأمة الإسلامية لتكون دروساً وعبراً للجيل القادم. فهي شعر غنائي تعليمي توجيهي، يبعث فيه

الشاعر مشاعره وأحاسيسه إزاء ما يتأثر به، فهي لوحات فنية تبعث في دينهم الإسلامي الإجلال والتقديس، أراد أن يجعله تاريخاً وثائقياً عن تاريخ الدين الإسلامي منذ انبثاق شرارته الأولى، ولذلك رتبه ترتيباً زمنياً متبعاً الأمانة والصدق مبتعداً عن الخرافة والنسج الخيالي.
هذا ما أرآه والله أعلم.

الفصل الثالث
الدراسة الموضوعية

١- موضوعات ديوانه :

كان المحور الديني ثابت الجذور، واضح المعالم، بارز الهيمنة، لذلك لم يستقل المحور الديني عن الأغراض الشعرية التي عرفناها من (المديح، الرثاء، الهجاء، الفخر والحماسة...، إلخ) وإنما تداخل الدين مع هذه الأغراض وراح الشعراء يتحدثون عن معالم الدين باستخدام هذه الأغراض فالشعر الديني لم يعد: «مجرد سرد لأوصاف الرسول محمد ﷺ وحده، وإنما تجاوز الشعراء ذلك وانطلقوا إلى وصف فلسفة العبادات وآثارها الايجابية، وتناولوا القضايا المهمة كانتشار الإسلام بالسيف والقول، وأنتشر الأسلوب القصصي بالحديث عن الشخصيات والأحداث للدولة الإسلامية»[٣٦].

ولذلك راح الشعراء يكتبون عن الإسلام وعن مولد الرسول ﷺ، فهذا شوقي يكتب (همزيته) الشهيرة، وحافظ يكتب (عينيته)، ومحمد عبد المطلب يكتب (علويته)، وعمر أبو ريشة يكتب (خالديته)، وأحمد محرم لم يكتب همزية أو عينية وإنما راح يكتب ديواناً كاملاً منوع الأغراض والقوافي، ديوانا يتألف من خمسة الآف ومائتي بيت وزعها على تسعا وستين ومائة قصيدة، نوع في الأغراض الشعرية ولم يكتف بغرض واحد فقد شمل على المديح، الهجاء، الرثاء، والوصف... الخ.

أ- المديح:

يعد المديح أبرز أغراض الشعر العربي من الجاهلية إلى العصر الحديث، فلو تتبعنا دواوين الشعراء على صعيد العصور الشعرية لا يكاد يخلوا ديوانٌ من غرض المديح

فهو: «أحد قواعد الشعر الأربع هي (الرغبة، والرهبة، والطرب، والغضب، ومع الرغبة يكون المدح والشكر)»[٣٧].

أما الرغبة فهي رغبة الشاعر في تعداد محاسن وصفات الممدوح الحميدة، وهذه الصفات روح القصائد في العصر الجاهلي، فالشاعر الجاهلي وكما هو معروف كان يبدأ قصيدته المدحية بمقدمات الغزل، أو الوقوف على الأطلال واستدعاء الصحب للاستذكار والبكاء كما فعل أمرؤ القيس في معلقته[٣٨]، أو وصف الإبل كما هو الحال عند طرفة بن العبد عندما شبه الإبل بالسفن العظام[٣٩]، أو وصف الحب ولوعاته عند عنترة بن شداد العبسي عندما وصف حبه لعبلة ابنة عمه[٤٠]، ثم يخلص الشاعر إلى غرضه الذي يصبو إليه هذا في العصر الجاهلي.

أما في العصر الإسلامي فقد ظهرت بعض تعاليم وقيم إسلامية جاء بها الدين الإسلامي الحنيف تطغى على جميع ما توارث من الشعر الجاهلي من أغراض يسيرون عليها ويحتذون حذوها، فالمدح في الجاهلية كان يقوم كما ذكرنا على تعداد صفات الممدوح، حتى إن لم تكن فيه تلك الصفات أو بعضها، وفي الحديث عن شجاعة الممدوح وكرمه وعزة نفسه وأباه.

أما المدح في الإسلام فكان يقوم على من يقوم بتطبيق تعاليم الدين الإسلامي من العدل، والالتزام بتطبيق العدل والمساواة بين الرعية، والكف عن المحرمات، من شرب الخمر، والقمار واستباحة النساء... الخ، كما يقوم على تبليغ أحكام القرآن، وتأدية تعاليم الرسالة، وكيفية انتشار الإسلام تارة بالسيف وتارة بالقول، فالممدوح يجب أن يخضع لشروط عصره[٤١].

وأحمد محرم هو أحد الشعراء الذين نظمو في هذا الغرض وكان المديح عنده ناتج عن رغبة، وناتج عن حقيقة في أن يمدح ممدوحه وان اختلفت مراتب الممدوح. وقد بلغت مدائحه القمة لما فيها من فضائل إسلامية وقيم سامية، ولاسيما ما يتعلق بالمديح النبوي وهو الشطر الأول من المديح الذي سنتناوله بالدراسة، أما الشطر الثاني فيشمل المصلحين من رجالات العصر وأصحاب الرسول ﷺ ومن وقفوا معه وافدوا أرواحهم وآثروا تقديم أنفسهم على نفسه ﷺ.

ومن قصائده التي نظم الشطر الأول من مدائحه قصيدته الأولى التي افتتح بها الديوان (مطلع النور الأول من أفق الدعوة الإسلامية) والتي يقول في مطلعها:

املأ الأرض يا محمد نوراً وأغمر الناس حكمةً والدُّهورا

حجبتك الغيوب سراً تجلى يكشف الحجب كلها والستورا

عبَّ سيل الفساد في كلَّ وادٍ فتدفقْ عليه حتى يغورا[٤٢]

جئتَ ترمي عُبابهُ بعُبابٍ راح يطوي سيولهُ والبحورا

ينقذُ العالم الغريقَ ويحمي أُمم الأرض أن تذوق الثبورا[٤٣]

زاخر يشملُ البسيطة مدّاً ويعمُّ السبع الطباق هديرا[٤٤]

أنت معنى الوجودِ، بل أنت سرٌ جهل الناسُ قبله الاكسيرا[٤٥]

انت أنشأت للنفوس حياةً غيرت كل كائنٍ تغييرا

أنجب الدَّهرُ في ظلالك عصراً نابهِ الذكر في العصور شهيرا

كيف تَجزى جَميلَ صُنعك دُنيا كنت بعثاً لها وكنت نُشورا؟

ولدتك الكواكبُ الزَّهرُ فجراً هاشميَّ السنا، وصُبحاً منيراً...[٤٦]

ثم يقول مبيناً كيف كان العالم قبل مبعثه ﷺ، وكيف كانت نظرة الناس للحياة فهي عندهم عبارة عن إفكٍ وزورٍ، وبغيٍ وفجورٍ وطغيان، ونكران للرب الواحد وعبادة الأرباب المتعددة إلى أن جاء دين الهدى وهب الرسول ﷺ لحماية لواءه وحمل رايته فيقول:

أنكر الناس ربهم وتولوا يحسبون الحياة إفكاً وَزورا

أين من شرعة الحياة أناسٌ جعلوا البغي شرعةً والفجورا؟

تلك أربابهم أتملك أن تنـ ـفع مثقال ذرة أو تَضيرا؟

قهروها صناعة، أعجب الارْ باب ما كان عاجزاً مقهورا

ما لدى (اللات) أو (مناة) أو(العُز ى) غناءٌ لمن يقيسُ الامورا...[٤٧]

ثم يمضي الشاعر بالمديح إلى أن يختم قصيدته بالموقف الذي كان من رسول الله ﷺ عندما دخل عليه عمه أبو طالب. ناقلاً ما جاء على لسان سادات مكة من الكفار، من تمليك الرسول ﷺ مفاتيح الكعبة وكل ما يطلب من المال، وجعله سيدا وأميرا، وجعل المال سيلا ممطراً، وغيثاً كثيراً:

جـــاءهُ عمــــه يقــــول: أترضــــى — أن يقيمـــــوك ســــــيداً أو أميـــــرا؟

ويصـــبوا عليـــك مـــن صـــفوة المـــا — ل حيـــاً مـــاطراً، وغيثـــاً غزيـــرا

قـــال: يـــا عـــم مـــا بُعثـــت لـــدنيا — أبتغيهـــا، ومـــا خلقـــت حصـــورا[٤٨]

لـــو أتـــوني بـــالنيرين لأعرضـــ — ـــت أريهـــم مطـــالبي والشـــقورا...[٤٩]

فهو: «صاحب رسالة كلفه إياها ربه ذو الجلال، وأمره أن يبلغها الناس، وهو صادع بأمره حتى ينحر الوثنية في بلاده، بل في العالم من حوله، ويحطم أصنامها تحطيما»[٥٠].

ومن مطلع النور إلى (في الغار الأكبر غار ثور) لنجد صاحب الديوان يمدح الرسول ﷺ ويمجده بما أعطاه ربه من منزلة عالية رفيعة لم يعطها أحد قبله من الجلال والرفعة والنزاهة في تبليغ رسالة شبهها الشاعر بالكنز المذخور عند الله جل وعلا:

غـــارَ ثـــور أعطـــاك ربـــكَ مـــا لـــم — يُعـــط مـــن روعـــة الجـــلالِ القُصـــورا

أنـــــت اطلعـــــت للممالـــــك دنيـــــا — ســـــاطعاً نورهـــــا، ودينـــــاً خطـــــرا

صـــــنته مـــــن ذخـــــائر الله كنـــــزاً — كـــــان مـــــن قبـــــل عنـــــده مـــــذخورا

مخفـــــرُ الحـــــق لاجئـــــاً يتـــــوقى — قـــام فيـــه الـــروح الأمـــين خفيـــرا...[٥١]

إلى أن يقول مادحاً الدين الذي جاء به رسول الله ﷺ بأنه دين الحق الأول والآخر. واصفاً النبي من خلال المديح بأنه الزعيم الذي تترامى الأجيال بين يديه للهداية، ولتلقي تعاليم الدين الإسلامي من عدل ومساواة، وأنه لا يوجد فرق بين سيد وعبد:

ورثَ المـــــالكينَ والرُّســـــلَ إلهـــــاً — ديـــــن بـــــالحق أولا وأخيـــــرا

الحكـــــيم الـــــذي يهـــــد ويبنـــــى — فيجيـــــد البنـــــاء والتـــــدميرا

والـــــزعيم الـــــذي يســـــن ويقضـــــى — لبنـــــى الـــــدهر غيبـــــا وحضـــــورا

تترامـــــى الأجيـــــال بـــــين يديـــــه — تتلقـــــى النظـــــام والدســـــتورا...[٥٢]

نكتفي بهذا القدر من مدح الرسول ﷺ لننتقل إلى النوع الثاني من المدح وهو مدح أصحابه ﷺ. وأول ما يقف في طريقنا قصيدة (المطعم بن عدي) مدح فيها الشاعر المطعم بن عدي وما جاء فيه من موقف بطولي شريف، فعلى الرغم من أن المطعم كان كافراً، إلا انه حمى رسول الله ﷺ هو وأولاده في طوافه ﷺ بالبيت عندما خرج من مكة إلى الطائف بعد

موت عمه أبي طالب. وقد قال رسول الله ﷺ في اسارى بدر: «لو كان المطعم بن عدي حيا ثم كلمني في هؤلاء النتنى لتركتهم له»(٥٣). يقول مادحاً:

مــا رأينـا كـالمطعم بـن عـدي ... جافيـاً واصـلاً، هيوبـاً جسـورا

آثــر الكفــر ملــة وأجــار الـد ... يــن مستضــعفاً يــدور شــطيرا(٥٤)

رام بالطــائف المقــام فأعيـا ... فــأنثنى يطلــب الامــان حســيرا(٥٥)

وكــل الله بــالنبوة منـــه ... أســداً يمــلأ الفضــاء زئيــرا

قائمــا فــي الســلاح يجمــع حوليــ ... ــه شــبولا تحمــى الحمــى ونمــورا

يمنــع القــوم ان يصــدوا رســول ا ... لله عــن بيتــه ويــأبى الخفــورا

نقــض الحلــف مــن قــريش فأمســى ... أســلمته العــرى، وكــان مريــرا...(٥٦)

ومن مدحه للمطعم بن عدي إلى مدحه لأبي بكر الصديق، وكيف آثر تقديم نفسه فداءً لرسول الله ﷺ بعد أن لدغته حية وهو يأبى تحريك قدميه حتى لا يستيقظ رسول الله ﷺ وكان النبي ﷺ واضعاً رأسه الشريفة في حجر أبي بكر الصديق ﷺ(٥٧):

صــاحب القــائم المتــوج بــالفر ... قــان، بوركــت صــاحباً ووزيــراً

أنــت وآليتــه، وعاديــت فيــه ... مــن تــوخى الأذى، وأبــدى النفــورا

إلى أن يقول:

أكــرم الله ركبتيــك ولقــد ... أعطــاك ســبحانه فــأعطى شــكورا

أي رأس حملــت يــا حامــل الايمـ ... ـان سمحاً، والبرَّ صفواً طهورا...؟(٥٨)

ومن مدحه لأبي بكر إلى مدحه (حي بني عمرو بن عوف) وهم من الأوس وكان الموضع الذي بنى فيه المسجد(٥٩):

بــورك الحــيُّ حــيكم يــا بنــي عمــ ... ــرو بــن عــوفٍ، ولا يــزال ممطــورا

كنــت فيــه الضــيف الــذي يغمــر الانـ ... ـفس والــدور نعمــة وحبــورا

مــا رأت مثلــك الــديار، ولا حيــً ... ـالك القــوم فــي الضــيوف نظيــرا

إلى أن يقول داعياً لهم بالرحمة والسلام على صغيرهم وكبيرهم:

رحمــة الله والســلامُ علــيكم ... آل عــوفٍ، كبيــركم والصــغيرا...

وينطلق أحمد محرم ليفيض علينا من مدائحه، وهذه المرة يقف عند المهاجرين والأنصار. وما بذله الأنصار لأجل ضيافة المهاجرين فأنزلوهم منازلهم وأسكنوهم بيوتهم، وما قامت به يد الرسول ﷺ من مباركة عظيمة لهذه الجماعة التي برزت في صورة الفرد الواحد لما قام بينهم من تكاتف وتآخي فيقول:

هي الأواصرُ أدناها الدَّم الجاري — فلا محالة من حبٍ وإيثار
الأسرة اجتمعت في الدار واحدة — حييت من أسرة، بوركت من دار
مشى بها من رسول الله خير أب — يدعو البنين فلبوا غير أغمار[٦٠]
تأكد العهد مما ضمَّ ألفتهم — واستحصد الحبل من شدٍ وامرار[٦١]
كلٌّ له من سراة المسلمين أخ — يحمي الذمار، ويرعى حرمة الجار
يطوف منه بحقٍ ليس يمنعه — وليس يعطيه إن أعطى بمقدار
يجود بالدم والآجال ذاهلة — ويبذل المال في يسر وإعسار
هم الجماعة، إلا أنهم برزوا — في صورة الفرد فانظر قدر الباري...[٦٢]

ويستمر الشاعر على هذا النهج من المدح على طول امتداد القصيدة والبالغ عدد أبياتها ٤٣ بيتاً.

إلى قصيدة (مصعب بن عمير رضي الله عنه) قاتل مع رسول الله في غزوة أحد قتالاً شديداً حيث صنع الأعاجيب بين يدي رسول الله ﷺ، يدافع عنه ويفديه بنفسه حتى ظن من قتله انه قتل رسول الله لما قطعت يد مصعب اليمنى سقط اللوى أخذه بيده اليسرى فلما قطعت يده اليسرى وسقط اللوى جثى عليه وضمه بعضديه إلى صدره واستمر في القتال حتى قتله عبد الله بن قمئة:

هو مُرتمى الأبطال، مالك دونه — متزحزح فاصبر له يا مصعب
ولقد صبرت تخوض من أهواله — ما لا يخوض الفارس المتلبلب[٦٣]
ترمي بنفسك دون نفس محمد — وتقيه من بأس العدى ما ترهب
تبغي الفداء وتلك سنة من يرى — أن الفداء هو الذمام الاوجب
.... — ....
ما هذه المثل التي لا تنتهي؟ — هذا هو المثل الابر الاطيب

طـــاح الجهـــاد شــــهيدا صـــادقا   أوفـــى بعهـــد الهـــه يتقـــرَّب...[٦٤]

ويستمر على طول القصيدة والبالغ عدد أبياتها عشرون بيتا كلها في مدح بطولة مصعب ﷺ النادرة. قطعت يده اليمنى واليسرى وضم لواء المسلمين إلى صدره ولو يستطيع مد أهدابه لفعل:

لـــو يســـتطيع لمـــد أهدابـــه   ســـبباً يشـــد بـــه إليـــه ويجـــذب

يمنـــاه أم يســـراه أعظـــم حرمـــة   أم ســـاعداه وصـــدره والمنكـــب...؟[٦٥]

نكتفي بهذا القدر من مدح الرسول ﷺ الواضح ان الشاعر لا يمدح الشخص لذاته أو لكونه أبي بكر الصديق أو مصعب بن عمير ﷺ وإنما يمدحه لما فيه من معاني إسلامية سامية، وجوانب إسلامية عظيمة، فهو لا يمدح (فلان) كونه شجاعا كريما سمحا. هذه معاني عامة نجدها في كل القصائد المد حية، وإنما هو يمدح بصيغة جديدة وبأسلوب جديد (ابتكار معاني جديدة). فهو عند مدحه للرسول ﷺ لم يكن مدحه مجرد تعداد لأوصاف الرسول ﷺ وكذلك في مدحه لأصحاب الرسول ﷺ ليس كما يفعل شعراء الجاهلية ومن جاء بعدهم. يذكر أوصاف الممدوح لأجل النوال والعطاء. وإنما تناول من خلال مدحه قضايا مهمة من ولادة الدين الإسلامي في مطلع النور الأول من أفق الدعوة الإسلامية وانتشاره بعد ذلك بالسيف تارة والقول تارة أخرى، فمدائحه النبوية تميزت بالأسلوب القوي وجمال الصياغة وقوة التعبير وصدقه حتى كأنه كان احد أصحاب الرسول ﷺ وعاش تلك الأحداث، لما جاء فيها من حرارة التعبير فمدائحه النبوية: «نسج فيه بروداً سندسية وعقوداً جوهرية، بهرت القلوب وسلبت العقول، ووصفها فاق التصور، فأثرت في جذوة الأيمان فزادتها اتقاداً وحيوية ونعشت الأرواح فزادتها سمواً وعروجاً وقرباً من بارئها وخالقها فيالها من منهل سلسبيل وفيض بالمعاني غزيرة»[٦٦].

ب- الهجاء:

من الفنون الشعرية القديمة التي ولدت مع ولادة الشعر العربي، وقد لازم الهجاء الإنسان على مر العصور. فالهجاء: «وليد العاطفة المتأججة حين تثأر بسبب من الأسباب لضيق بحاجة الشاعر وعلاقته بالآخرين»[٦٧].

الهجاء نقيض المديح تماماً فالهجاء هو الذم وكلما: «كثرت أضداد المديح في الشعر كان أهجى له»[٦٨]. فالبخل ضد الجود، والكذب ضد الصدق، والغدر ضد الوفاء.

وقد كان الشاعر الجاهلي يعمل على إسقاط المهجو من منزلته الاجتماعية. فيقوم بنزع الفضائل التي يحب البدوي أن ينعت بها ليعد أهلاً للسيادة فيرمى بالجهل والحمق والجبن والبخل والغدر، وقد يغمز في نسبه ليخرجه من قومه أو يفضل أقرباءه عليه ليجعل لهم السيادة[٦٩].

فالهجاء على ذلك هو: «أثرٌ من آثار حب الانتقام أو التشفي مع اختلاف وسائله وطرقه، إلا أن الشعر هو الطريقة الأصلح لهذا الفن»[٧٠]. وقد سار معظم الشعراء وفي جميع العصور على ذلك الأسلوب من الانتقام مع اختلاف بسيط تبعاً لأختلاف البيئة والعصر والظرف الاجتماعي الذي يمر به الشاعر.

فقد كان في العصر الجاهلي ينصرف انصرافاً خارجياً في تأليب البينات والحجج، عن الانصراف الداخلي والتصحيح والتشقيق[٧١].

أما من الناحية الأسلوبية فقد كان الشاعر يعتمد على تحويل معاني الفخر إلى نقيض من الرذائل والمنكرات[٧٢].

أما حين جاء الإسلام، فقد كان للهجاء إطار جديد فلم يكن الهجاء الانتقاص من الناس، وتفضيل أقرباء المهجو عليه بغرض إثارته والإنقاص من قدره، بل كان احد طرق الإصلاح الاجتماعي والتوجيه العقيدي إلى الطريق الصحيح، والى معرفة التعاليم التي جاء بها الإسلام وتطبيقها على أتم وجه. فقد كان للهجاء ولادة جديدة زادته قوة وتطوراً، كان يهجو قريشاً ثلاثة نفر من الأنصار (حسان بن ثابت، وكعب بن مالك، وعبد الله بن رواحة). وكان الرسول ﷺ يريد أن يدخل الشعر في المعركة مع قريش، وكان يقول: «ما يمنع القوم الذين نصروا رسول الله ﷺ بسلاحهم أن ينصروه بألسنتهم؟ فقال حسان بن ثابت: أنا لها، وأخذ بطرف لسانه، وقال والله ما يسرني به مِقوَلٌ بين بُصْري وصَنعاء»[٧٣].

فعند مجيء الإسلام صار للهجاء ولادة جديدة زادته قوة وتطوراً، ولم تحد من أفقه، إذ وفرت للشعراء مادة جديدة للهجاء، الذي تغير في الهجاء في العصر الإسلامي موضوعاته فأخذ الشاعر يستمد من عدم الأيمان، والدخول في الإسلام، والدفاع عنه

موضوعات للهجاء. فضلاً عن أن الدين الإسلامي أضاف للشعر الهجائي قوة في الأسلوب وجزالة ووضوح في العبارات.

هذا ما فعله أحمد محرم في ديوانه مجد الإسلام، فقد اتخذ من إصرار بعضهم على الكفر، وبعضهم على الإشراك بالإله الواحد، وعبادة الآلهة المتعددة، ومن خروج بعضهم عن تعاليم الدين الإسلامي، مادة أساسية لهجائهم، والحط من قيمهم والاستهزاء بما كانوا يعبدون، وأول ما يطالعنا من هجائه للمشركين قصيدته (المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار) والتي يقول فيها:

الجاهليةُ سمٌ ناقعٌ وأذىً تشقَى النفوس بداءٍ منه ضرّار
تأهبوا، إنَّ ديناً قام قائمه يومي إليكم بآمالٍ وأوطار(٧٤)
أما ترون رياح الشرك عاصفةً تطغى على أمم شتى وأقطار؟
لن اترك الناس فوضى في عقائدهم ولن أُسالم منهم كل جبار
أكلما ملك الأقوام مالكهم رمى الضعاف بأنيابٍ واضفار؟
الشر غطى أديم الأرض فارتكست اقطارها بين آثامٍ وأوزار(٧٥)
أخفى محاسنها الكبرى، فكيف بكم إذا تكشف عن وجه لها عار؟
لأُنزلنَّ ذوي الطغيان منزلةً تستفرغُ الكبر من هام وأبصار
ظنوا الضعاف عبيدًا، بئس ما زعموا هل يخلقُ اللهُ قوماً غير أحرار...؟(٧٦)

فالهجاء هنا جاء بإطار مختلف عما كان عليه فهو يهجو الجاهلية ويصفها بأنها سم ناقع، وأذى وداء تشقى النفوس له. ويصف الإشراك بالله بالريح العاصفة التي لا تبقى ولا تذر امة من الأمم إلا طغت عليها، إلا أن الرسالة االسماوية ومبلغ الرسالة يتوعد وينذر بالإسلام الذي ينزل الطغيان وأصحابه منزلة الذل والخذلان بعد كبر وعلو في نفوسهم، فالإسلام لن يترك الناس فوضى في اختيار عقائدهم. وانه لن يستسلم للطغاة. ولا نبعد كثيراً حتى نجد الشاعر يهجو اليهود والمنافقين هجاءً مراً لاذعاً بما كانوا يعرفونه من الحق ومن الهدى، ثم يزيغون الأبصار، فهو يأبى أن يتبع الهدى أو يتبعه غيره، فهو ليس كمن هو ضال ولا يعرف عن الحق شيئاً:

إذا ما تردى في الضلالة جاهل فما عذر من يأبى الهدى وهوعارف؟

يقولون قول الزور لا علم عندنا كفى القومَ علماً ما تضم المصاحف

لهم من سنا التوراة هاد وللعمى ركام على أبصار متكاثف

ثم يهجو مالك بن الصلت وهو أحد أحبارهم فيقول:

يهيب بأضغان اليهود يشبها عداوة قومٍ شرهم متضاعف

وما برح الحبر السمين يغرهم ويأكل من أموالهم ما يصادف[77]

أعدوا له المرعى فراح مهبلاً كظنك بالخنزير واتاه عالف[78]

ينوء بجنبيه ويرتج ماشياً إذا اضطربت منه الشوى والروانف[79]

رماهم بها عمياء لم يرم معشراً بأمثالها أحبارهم والأساقف

فقالو: غوى ابن الصلت وانفض جمعهم يريدون كعبا وهو خزيان كاسف...[80]

وهكذا يستمر على طول امتداد القصيدة والبالغ عدد أبياتها أربع وخمسين بيتاً.

ومن هجائه لليهود والمنافقين إلى هجائه لأبي جهل في قصيدة (مصرع أبي جهل):

هي اللات والعزى أضلتك هذه وزادتك هذى من ضال ومن خبل[82]

مضى جارك المأفون خزيان وانقضت حبالك فانظر: هل ترى الآن من حبل[83]

لقد كنت ترجو الهُبَل الذي رضيت به رباً يفوز ويستعلى

أصبت أبن مسعود سناء ورفعة وباء عدو الله بالخزي والذل

فخذ سيفه، ثم ارفع الصوت شاكراً فما بعد ما أعطاك ربك من سؤال[88]

فهو لا يهجوه إلا بما كان فيه من صفات جاهلية وهي التعصب والأنفة. وعبادة الأوثان وهي (اللات، والعزى، وهبل... إلخ) هذه الآلهة التي أضلتهم وزادت فوق إضلالهم البخل، ثم يقول على وجه الاستهزاء والسخرية من الآلهة التي كانوا يرجون منها الفوز والنصر فهي لم تمدهم إلا بالفشل والخذلان.

ومن هجائه لأبي جهل إلى هجائه لأصحاب (القليب)[84] الذي يقول فيهم:

تلك عقبى البغي فانظر كيف عادا؟ يا له من مصعب ألقى القيادا

أرأيت القوم شرّاً، وأذى؟ ورأيت القوم ناراً ورماداً؟

غيبوا في حفرةٍ مسجورةٍ تخمد الدنيا وتزداد اتقادا[85]

ملئـــت رعبـــاً، وزيـــدت روعـــةً   مـن عـذابٍ كـان ضـعفاً ثـم زادا...[٨٦]

نلاحظ أن أكثر هجائه للمشركين كان استهزاءا وسخرية لما كانوا يعبدون وتحد لما سوف تعطيه ألهتهم التي أصروا على عبادتها. فهي لم تعطهم إلا الذل والإهانة:

ارفعـــي يـــا دولـــة الحـــق العمـــادا   وأقيمـــي يـــا طواغيـــت الحـــداد

أيُّ حـــــقٍّ ذلّ فـــــي ســـــلطانه؟   أيّ زور عـــزّ فـــي الـــدُّنيا وســـادا

إلى (غزوة بدر الآخرة) التي يهجو فيها أبا سفيان وينعته بأنه لم يكن صادق الوعد، ولم يكن ذو جد، وان قومه لم يكونوا أبطال لأنه نقض العهد:

إليـــك أبـــا ســـفيان لا الوعـــد صـــادق   ولا أنـــت ذو جـــد، ولا القـــوم أبطـــال

أتـــاك أبـــن مســـعود بأنبـــاء يثـــرب   فمـــا تنقضـــى مـــنكم همـــوم وأوجـــال[٨٧]

لكـــم عنـــد بـــدر فـــي لـــواء محمـــد   خطـوب ترامـى بـالنفوس وأهـوال...[٨٨]

إلى أن يقول:

إليـــك أبـــا ســـفيان لا الوعـــد صـــادق   ولا أنـــت ذو جـــد، ولا القـــوم أبطـــال

تـــردد، يخشـــى شـــيمة مخلـــف   يقـــول فـــلا وعـــد وفـــى، ولا قـــال[٨٩]

ويمكن الإشارة إلى أن هناك قصائد آخر جاءت في الهجاء من ذلك قصيدته في هجاء (عبد الله بن أبي سلول) والتي يقول فيها:

عقـــرب الســـوء تمـــادى فـــي الاذى   والاذى بعـــض ســـجايا العقـــرب

ويـــك عبـــد الله مـــاذا تبتغـــي؟   تعـــب الشـــر ولمـــا تتعـــب...[٩٠]

نكتفي بهذا القدر من الهجاء ليتبين أن هجاء أحمد محرم كله جاء في ذم الجاهلية ومأثمها، ومظالمها، وما فيها من شرك بالله، وتعدد للآلهة، وما فيها من نقض للعهود وما فبها من نفاق لليهود، فلم يكن هجاؤه كما كان في العصر الجاهلي، أو العصر الأموي الذي اتخذ فيه الهجاء شكل النقائض على شاكلة ما نرى عند جرير والفرزدق والأخطل، وإنما كان ذماً لكل مخالفة.

فلم يكن هجاؤه الانتقاص من الناس والكشف عن عوراتهم، أو تفضيل غيره عليه من القبيلة نفسها بهدف إثارة ثائرته، بل كان أحدى طرق الإصلاح التي تهدف إلى حماية

الحقوق وانتصاف المظلوم، وحفظ المال والعدل وسيادة العدل ونشر تعاليم الدين الإسلامي وتطبيقها.

فالهجاء سلاح من أسلحة القتال يضعف الشاعر فيه معنوية خصومه ويرتبط بالوعيد والتهديد والانتقاص من أقدار الخصوم والبحث عن معايبهم(٩١).

ج- الرثاء:

لكل شخص طريقة خاصة في التعبير عن حزنهِ حيال ما يأتيه من مصائب، فالناس منذ الجاهلية إلى الآن يعتمدون على البكاء والنواح والعويل على الميت بالألفاظ الحزينة مع اللطم على الوجوه(٩٢). من اجل إخراج ما في القلب من لوعة وحرقة، ومن اجل شفاء حزن النفس واساها. وهذا ما يسمى بـ(الندب) فالندب هو: «بكاء الميت وتعداد حسناته»(٩٣). أو هو «مدح الميت والبكاء عليه»(٩٤). فالمعنى واحد هو ذكر حسناته وصفاته ولا شك أن أحسن الشعر عند العرب هو: «ما خلط مدحا بتفجع واشتكاء بفضله»(٩٥). وقسم آخر من الرثاء يتخذ شكل: «الثناء على الميت عند زيارة القبور، أو حين الاجتماع في المجلس يعقد لذكر الفقيد»(٩٦). ويسمى التأبين والتأبين هو: «مدح الميت والثناء عليه»(٩٧). فالرثاء بعيد كل البعد عن المطالب المادية، وبعيد عن التكلف والمجالفة. فهو صورٌ حقيقية لباطن الشاعر تعبر عما في نفسه ونفس غيره من حزن وألم دون زيف أو تزوير، ففي شعر الرثاء سجلوا أحزانهم والآمهم، وكان لشعر الرثاء أبعاداً مختلفة اختلفت وتعددت حسب من كانوا يبكون.

ولقد أحصت الدكتورة بشرى الخطيب الأفعال التي تتعلق بالرثاء وهي: (ندب، رثى، أبن، نعى)(٩٨)، والنعي هو إذاعة خبر موت احدهم بين قومه لأجل الأخذ (بالثأر)(٩٩). ولما جاء الإسلام نهى الرسول ﷺ عنه لما كان يثيره من فتن وحزازات، ولأنه كان السبب الرئيس في اشتداد الخلاف وسريان القتل والأخذ بالثأر الذي قد يمتد إلى سنين عدة.

فالعرب عرفوا الموت قبل أن يقولوا الشعر فليس في «العالم امة لم تعرف الرثاء كما أنه ليس فيه امة لم تعرف الموت، فالرثاء وجد عند كل الأمم، بادية وراقية ومتحضرة»(١٠٠).

فالناس عرفوا الموت وكان السبب الأول الذي عصر قلوبهم وأجرى دموعهم بدمع قد يكون أحر من الجمر جزعاً على من فقدوا، وهذا الحزن هو السبب الرئيسي الذي جعل قرائحهم تتفجر في الشعر الرثائي.

فالرثاء إذا جئنا إلى تقصي معناه في العصر الجاهلي إلى العصر الإسلامي فالأموي فالعصر العباسي وصولا إلى العصر الحديث وجدناه معنى واحد وهو بكاء الميت وذكر صفاته وحسناته أو التفجع والعويل؛ لأنه شعر جاء تعبيرا عن نتيجة معروفة وهو أن كل مخلوق «محكوم عليه بالزوال ذلك جانب وجانب آخر يهدف فيه إلى استنهاض الهمم وتثبيت العزائم من خلا التأبين لخليفة أو قائد وهو شعر يدعوا إلى الصبر على نوائب الدهر فالدنيا دار فراق لا دار خلود وبقاء»(١٠١).

فإذا جئنا إلى رثاء أحمد محرم للرسول ﷺ ولأصحابه وأعوانه من المسلمين وجدناه رثاء يختلف عن كل رثاء، فبالإضافة إلى التأبين والندب الذي فيه نجده رثاءاً يتحدث عن الشهادة التي هي من أعلى مراتب الجنة. وهنيئاً لكل من كتب الله له الشهادة: شهادة في سبيل الدين، وفي سبيل المال، وفي سبيل الأرض. انه يرثي ويشجع على الشهادة، ويتمنى أن يكون أحد الشهداء لا مجرد الشاعر الذي يكتب بقلمه القصائد.

وأول ما يطالعنا من قصائده الرثائية قصيدته (شهداء بدر). فالرثاء الذي فيها واضح من العنوان الذي حملته القصيدة يقول راثياً:

طُف بالمصارع واستمع نجواها ... وألْثم بأفياء الجنان ثراها(١٠٢)
ضاع الشذى القدسيُّ في جنباتها ... فانشق وصف للمؤمنين شذاها (١٠٣)

إلى أن يقول:

شهداء بدرٍ انتم المثل الذي ... بلغ المدى بعد المدى فتناهى
عُلِّمتُم الناس الكفاح فأقبلوا ... ملء الحوادث يدفعون أذاها
أما الفداء فقد قضيتم حقه ... وجعلتموه شريعة نرضاها
من رام تفسير الحياة لقومه ... فدم الشهيد يبين عن معناها
لولا الدماءُ تراق لم نرَ أمةً ... بلغت في المجد الريض معناها
أدنى الرجال من المهالك من ... إذا عرضت منايا الخالدين أباها

وَأجــلَّ مـــن رفـــع الممالـــك مظهـــرا بـــان مـــن المهـــج الســـماح بناهـــا
كـــم أمـــةٍ لـــم تُـــوق عاديـــة الـــردى لـــولا الـــذي أقـــتحم الـــردى فوقاهـــا
تســـموا الشـــعوب بكـــل حـــر ماجـــدٍ وجبـــت عليـــه حقوقهـــا فقضـــاها
مـــا أكـــرم الأبطـــال يـــوم تفيـــأوا ظلـــل المنايـــا يبتغـــون جناهـــا...(١٠٤)

فالشهداء رزوقوا بالجنة التي هي مبتغاهم وغايتهم. وان من سبقهم إلى الشهادة يستقبلهم بالجنة لما نالوه من منزلة وكرامة. ويستمر بالرثاء المدعوم بالفخر على طول امتداد القصيدة إلى أن يقول متمنيا الشهادة:

بخـــل الزمـــان فكنـــت مـــن شـــعرائها لـــو شـــاء ربـــي كنـــت مـــن قتلاهـــا...(١٠٥)

ومن رثائه لشهداء بدر إلى رثائه لحمزة ﷺ عم الرسول ﷺ. ابتدأ الشاعر القصيدة بمقدمة نثرية تبين كيف قتل ﷺ على يد وحشي، وكيف صلى الرسول الكريم محمد ﷺ هو ومن معه من الشهداء، وكيف أمر الرسول ﷺ بدفنهم بثيابهم المضرجة بالدماء، وكيف أن هند زوج أبي سفيان أمرت وحشي بأن يجلب لها كبده ﷺ وكيف حاولت أن تأكله فلم تستسغه فألقته من فيها، وكيف عملت من أنفه وأذنه حلي ليديها وقلادة لعنقها هي ومن معها من نساء المشركين، يقول الشاعر معزيا الرسول ﷺ:

صـــاحبُ الســـيفين مـــاذا صـــنعا؟ ودَّع الصـــــفين والـــــدنيا معـــــا
غـــاب عـــن أصـــحابه مـــا عملـــوا أي دار حـــــل لمـــــا ودعـــــا
غـــاب عـــن أعيـــنهم فـــي غمـــرة ســـد غـــول الهـــول منهـــا المطلعـــا
طلبـــــوه، وتنـــــادى جمعهـــــم نكبـــــة حلـــــت، وخطـــــب وقعـــــا
يـــا رســـول الله- هـــذا حمـــزة أتـــرى عينـــاك منـــه المصـــرعا؟
انـــــه عمـــــك إلا أذنـــــا قطعـــــت منـــــه وأنفـــــاً جـــــدعا
إنـــــه عمـــــك فـــــانظر بطنـــــه كيـــف شـــقوه، وعـــاثوا فـــي المعـــى؟
كبـــد الفـــارس مـــاذا فعلـــت أيـــن طـــاح؟ مـــن قضـــى ان تنزعـــا
نـــذر هنـــد هـــي، لـــولا أنهـــا لـــم تســـغها أكلتهـــا أجمعـــا؟(١٠٦)
طفقـــت تمضـــغ مـــن أفلاذهـــا علقمـــا مـــرا وســـما منقعـــا(١٠٧)
كلمـــا همـــت بهـــا تـــدفعها مـــلء شـــدقيها أبـــت أن تُـــدفعا...(١٠٨)

فهو عندما يرثي وكأنه يروي قصة استشهاده ثم يشفعها بالوصف لموقف المسلمين ساعة مقتله، ولأكلة الأكباد وما قامت به من عمل شنيع.

ومن رثائه لحمزة إلى رثائه لـ(زياد بن عمارة ﷺ) هنا أيضا افتتح الشاعرالقصيدة بمقدمة يبين فيها من هو زياد. وهو من شهداء غزوة أحد ثبت بين يدي النبي ﷺ يتلقى السهام دونه ويدافع عنه حتى مات على قدم رسول الله ﷺ الشريفة(١٠٩):

أكان يزيد بأسك إذ تصاب؟ زيادة ذلك العجب العجاب

تكاثرت الجراح، وأنت صلب يهابك في الوغى من لا يغاب

قويً تنصبُّ حثاثاً وللدم في مواقعها انصباب...(١١٠)

إلى أن يقول واصفاً حاله وقد طلب النبي ﷺ أن يدنوه منه ويضعوه على قدمه الشريفة:

أهاب محمد أدنوه مني فذلك صحبي المحض اللباب

على قدمي ضعوا لليث رأسا أخاف أن يعفره التراب

ففاضت نفسه نورا عليها وماج الجو، وأمتد العباب...(١١١)

نلاحظ أن الرثاء عنده لم يكن بكاء وعويلاً، وإنما كان أقرب ما يكون إلى الحماسة والفخر الشاعر يفخر بقوم الرسول ﷺ وصلابتهم في الحرب فهم لا يهابون الموت مادامت الملائكة هي التي تتلاقهم بالتحايا والوجوه النظرة:

تلقته الملائك بالتحايا منظرة تحب وتستطاب

وزخرفت الجنان، وقيل: هذا مآبك- انه نعم المآب...(١١٢)

إلى رثائه لسعد بن معاذ ﷺ الذي توفي في خيمة رفيدة الأسلمية وهو من شهداء غزوة الخندق. أصيب في سهم في أكحله، رماه حيان بن العرقة انفجرت جراحته وصار الدم يسيل فمات، وهو يسال الله أن لا يميته حتى يشفي صدره من بني قريظة وقد شفاه:

هدأ المخيم، واطمأن المضجع وأبى الهدوءَ الصارخ المتوجع

الحقُّ جنْبٌ مثخن وحشاشة تهفو وقلب يفزع(١١٣)

يا سعد خطبك عند كل موحد خطب يجيء به الزمان ويرجع...(١١٤)

إلى أن يقول:

ضجّ النعاة فهزّ يثرب وجدها وهفا بمكة شجوها المتوع(١١٥)

ركــن مــن الاســلام، زال ومــا انتهــى **بانيـــــه، ذلكــــم المهـــمُّ المفضـــــع**
خطـــب أصـــاب المســـلمين، فـــذاهل **مـــا يســـتفيق، وجـــازع يتفجـــع...**(١١٦)

نختم الرثاء بما قاله في سرية أسامة بن زيد بن حارثة ﷺ وهي آخر السرايا التي بعث بها النبي محمد ﷺ إلى الشام للتهيئة لحرب الروم. فالشاعر يختم الديوان وينهيه بحادث جلل في تاريخ الإسلام والمسلمين، وهو انتقال الرسول الأعظم محمد ﷺ إلى الرفيق الأعلى راضياّ مرضياّ.

ومع شدة وقع هذا الأمر في نفوس المسلمين. لذلك فقد ذكره الشاعر في معرض حديثه عن سرية أسامة بن زيد، كما انه أراد أن يقول: لئن كان الرسول قد مات فأن رسالته ستظل ماضية، ودعوته بأذن الله ستكون باقية ما حرص المسلمون على بقائها:

مــاتَ الرســول المجتبــى، مــات الــذي **أحيـــا نفـــوس النـــاس وهـــي رمـــائم**
مــــاتَ الرســـول فكـــل افـــق عـــابس **أســـفا عليـــه، وكـــل جـــوٍّ قـــاتم**
مــــاتَ الـــذي شـــرع الحيـــاة كريمـــة **والنـــــاس شـــــر والحيـــــاة مـــــآتم**
مــــاتَ الـــذي كانـــت عجائـــب طبـــه **تشـــفى العقـــول، وداؤهـــا متفـــاقم**
طاشـــــت لمصـــــرعه عقـــول رجـــح **ووهـــت قـــوى مشـــدودة وعـــزائم**
دنيـــا الممالـــك بعـــد عصـــر محمـــد **حـــزن يجـــدد والعصـــور مـــآتم**
صـــــلى عليـــــك الله إن قضـــــاءه **حـــتم، وإن زعـــم المـــزاعم حـــالم...**(١١٧)

نكتفي بهذا القدر من قصائد الرثاء ليتبين لنا أن موضوع الرثاء جاء مختلفاً عن كل ما جاء من قصائد رثائية في كل زمان ومكان... فلم يكن رثاءه بكاءاً حاراً، ولم يكن تفجعا وعويل، وإنما جل رثاءه كان ندب وتأبين فالشاعر كثيراً ما يذكر بطولات المراثي وبلاءه في المعركة، وتقديم نفسه فداء لرسول الله ﷺ وللإسلام؛ فهو ليس كالرثاء الذي نقرأه عند الخنساء في رثاء أخويها، أو عند مالك بن الريب في رثائه لنفسه، أو عند ابن الرومي وهو يرثي أوسط بنيه، أو عند نزار قباني وهو يرثي زوجته... إلخ. فما نقرأه في ديوان محرم من رثاء كثيراً ما يكون مشفوعاً في الرغبة في نيل درجة الشهادة، وتحفيز لمن سيكون له من جنان الخلد، فالشاعر رثى بمعاني إسلامية جديدة، في معنى الشهادة، ومعنى الإيثار، ومعنى التضحية بالنفس في سبيل الدين والمال والأرض. وغالباً ما نرى الرثاء مرتبطاً

بغرض الفخر والحماسة في إيقاد نيران الحرب لأجل الحفاظ على انتشار رقعة الدعوة الإسلامية ولإعلاء كلمة الإسلام ففي ظل الإسلام أصبح النضال والقتال من اجل الدعوة الإسلامية والحث على نشر الإسلام والدفاع عنه[١١٨].

د- الوصف:

لعل أشهر تعريف للوصف هو تعريف قدامة بن جعفر الذي يقول فيه: «هو ذكر الشيء بما فيه من الأحوال والهيئات»[١١٩].

وقد ذكر ابن رشيق: «أن الشعر - إلا اقله- راجع إلى باب الوصف»[١٢٠]. وبهذا القول يكون الوصف مشتركاً مع كل غرض، فوصف الممدوح مدح، ووصف الميت رثاء، ووصف المرأة غزل...، إلخ. والقاريء لشعر احمد محرم يجد أن رثاءه وصف، على شاكلة ما ذكرنا من رثاءه لحمزة ﷺ، فالرثاء جاء وصفاً لحال الرسول ﷺ، ووصفاً لما قامت به هند زوج أبي سفيان من عمل شنيع، وكذلك مدحه كان في الوصف، وهجاءه للمشركين كان يتخلله الوصف للمشركين.

والشاعر الجاهلي صور ما رأته عينه من الطبيعة وبنوعيها: الثابتة والمتحركة كالصحارى، والليل، والسماء، والمطر، والثور، والفرس، والوحش، فضلاً عن تصويرهم للأطعمة فقد صوروا الخمرة ولذتها، حتى امتلأت دواوينهم بقصائد وصفية رائعة، وحين جاء الإسلام أصبح العرب في وصلة جديدة، أكثر تقدما تختلف عن الحياة الجاهلية، فبرز شعراء أبدعوا في الوصف، كالأخطل، وجرير، وذي الرمة كان وصفهم صورا لوصف القدماء؛ إذ أن الأمويين وجدوا في الشعر الجاهلي تمثيلاً لماضيهم، فأصبحوا يعتزون به، ويشتدون في روايته ومن ثم يسعون إلى تقليده[١٢١].

وفي العصر العباسي كان للصور الوصفية ولادة جديدة من حيث الموضوعات التي تناولها الشعراء في الوصف، إذ كان للقصور - التي كثرت في ذلك العصر حضور مشهود في قصائدهم الوصفية، فعبروا عن جمالها وأبدعوا في وصفها، حتى إن ابن رشيق القيرواني فضل المحدثين على القدماء، إذ أن الملك الإسلامي قد عظُمَ في أيامهم فضلاً عن اتساع الحضارة التي فتحت أبواباً جديدة أمام الشعراء للتعبير عن المعاني التي أرادوا التعبير عنها[١٢٢].

وأحمد محرم هو أحد الشعراء الذين أبدعوا وبأسلوبه القصصي في أعطاء صورة كاملة تنبض بالحركة، ووصف رائع لأجواء المعارك التي دارت بين المسلمين والمشركين، وهو أحد الشعراء الذين اختلط وصفهم وكما ذكرنا سابقا بالأغراض الشعرية الأخرى.

فهو عندما أخذ يصف غزوة بدر، وصف المعركة بأجوائها المختلفة، وأول ما وصفه هو وصفه للكتيبة التي أرسلها الله تعالى لمساندة المسلمين وأعانتهم على تحقيق النصر، أخذ بوصف هيبة الكتيبة وهيئتها، وعظمتها، وقوة ضربها للمشركين، ووصف حركة الحرب، وحركة الخيل وصوتها، وما الى ذلك من الاوصاف غير المرئية والتي تبدوا وكأنها أوصاف مرئية خارجية. فنراه يقول:

الله أرسل في السحاب كتيبة تهفو كما هفت البروق اللمح(١٢٣)

تهوى مجلجلة تلهب أعين منها وتقذف بالعواصف أجنح(١٢٤)

للخيل حمحمة تراع لهولها صيد الفوارس، والعتاق القرح(١٢٥)

حيزوم أقدم إنما هي كرة عجلى تجاذبك العنان فتمرح(١٢٦)

جبريل يضرب والملائك حوله صف ترض به الصفوف وترضح(١٢٧)

ثم ينتقل إلى وصف حال المشركين وما حل بأشراف مكة وساداتهم من قطع الروؤس وتمزيق للأجساد على يد أبطال معركة بدر:

أودى بعتبة والوليد وشيبة وأمية، القدر الذي لا يدرح(١٢٨)

وهوى أبو جهل ونوفل وارعوى بعد اللجاج الفاحش المتوقح(١٢٩)

لما رأى الغزي المظفر رأسه أهوى يكبر ساجدا ويسبح(١٣٠)

ومن غزوة بدر إلى (غزوة أحد) يصف الشاعر في هذه الغزوة سيوف الرسول الكريم محمد ﷺ وصفاً حسياً، فيذكر أنها أمضى السيوف، واجلبها للموت في صفوف المشركين، وان سيف السعدين، وسيف حمزة، وسيف علي هي أشد السيوف في أجساد المشركين:

سيوف محمد أمضى السيوف وأجلب للمعاطب والحتوف(١٣١)

إذا هوت الصفوف على الصفوف وأعرض كل جبار مخوف

مضت ملء الوغى عرضاً وطولا

أرى السـعدين قـد دلفـا ... وهـذا علـيٌ بالحسـام الغضـب لاذا

وحمـزة جَـدّ معتزمـاً فمـاذا؟ ... ومـن للقـوم إن أمسـوا جـذاذا؟

وطـار حمـاتهم فمضـوا فلـولا[١٣٢]

إلى أن يقول واصفاً الرامي وواصفاً هيئة السهام بأنها كالمطر الذي يتساقط على المشركين:

وقيـل لرافـع نعـم الغـلام ... إذا انطلقـت لغايتهـا السـهام

تقـدم أيهـا الرامـي الهمـام ... إذا الهيجـاء شـب لهـا ضـرام

فأمطرهـا سـهامك والنصـولا[١٣٣]

ويختم الشاعر القصيدة بوصف بطولة ابي دجانة في الحرب فيقول:

مـن البطـل المعصـب يختليهـا ... رقابـا مـا يمـل الضـرب فيهـا؟[١٣٤]

بـأبيض تتقيـه ويعتريهـا ... وتكـره أن تـراه ويشـتهيها

لهـا مـن حـده وال يليهـا ... وينتـزع الحكومـة مـن ذويهـا

بـررت أبـا دجانـة إذ تريهـا ... وحـي المـوت تطعمـه كريهـا[١٣٥]

صـددت عـن السـفيهة تزدريهـا ... وتكـرم سـيفك العـف النزيهـا[١٣٦]

نلاحظ ان وصفه لأبي دجانة يتخلله المدح والفخر.

ومن غزوة أحد الى غزوة (بني قريظة)، التي وصف فيها حال اليهود بعد ان حوصروا في حصنهم خمسا وعشرين يوما:

تـواروا كالنسـاء محجبـات ... حمتهـا فـي المقاصـير البعـول

خـلال الميـدان، لا بطـل ينـادي ... أَلا بطـل؟ ولا فـرس يجـول

أقـاموا مُحجَـرين علـى هـوان ... أقـام، فمـا يـريم ولا يحـول[١٣٧]

يرنـق عيشـهم جـوع وخـوف ... كـلا الخطبـين أيسـره جليـل[١٣٨]

يبيـت الهـم منتشـراً علـيهم ... إذا انتشـر مـن الليـل السـدول[١٣٩]

يلفهـم السـهاد، فـلا رقـاد ... يطيـب لهـم، ولا صـبر جميـل

يخـاف النـومَ أكثـرهم سـهاداً ... كـأن النـوم فـي عينيـه غـول

إذا مالـت بـه سِـنَة تنـزى ... يظـن جوانـب الـدنيا تميـل

تطــوف بهــم فــي منايــاهم ظنونــا   تــوهج فـــي مخالبهـــا النصـــول
بهــــم وبحصـــنهم ممـــا دهــــاهم   وحـــاق بهـــم جنـــون أو ذهـــول[١٤٠]

نلاحظ أن الشاعر استخدم أسلوب التشبيه في رسم صورة اليهود وحالهم وهم في الحصون لا يقدرون على شيء، شبههم الشاعر بالنساء القاعدات اللواتي لا يقدرن على شيء، ومن التشبيه إلى الوصف لغرض الوصف وهو غرض: «يعبث الشاعر برياضة أدبية تظهر براعته في اكتشاف التشابه والصورذلك ما نسميه الوصف للوصف»[١٤١] فهو وصفهم لغرض وصف حالهم، وكيف لفهم السهاد فلا رقاد بسبب خوفهم من النوم، حتى إذا مالت أعينهم إلى السنة توثب وتسرع وظن أن الدنيا قامت.

نكتفي بهذا القدر من الدراسة الو صفية ليتبين لنا أن الوصف عنده فقد نوع من الحسية والجمال، فهو لا يعتمد في رسم الصورة على الأساليب البلاغية التي تضفي للصورة نوع من الجمال والحركة، كالتشبيه، والمجاز، والكناية، والاستعارة... إلى غير ذلك من الأساليب البلاغية، إنما كانت صورة وصفية مباشرة، تصف ما حدث بصورة مباشرة، وهذا النوع من الصور لا يضفي الحياة على النص وبالتالي تصبح صورة عقلية تخاطب العقل لا القلب والمشاعر، فلا نجد عنصر الإثارة والتشويق الذي نجده عند بشار مثلا في وصفه للحرب فيقول:

كــأن مثــار النقـــع فـــوق رووسـنا   وأســـيافنا ليـــل تهـــاوى كواكبـــه[١٤٢]

الخاتمة ونتائج البحث

بعد هذه الجولة من الدراسة الموضوعية لديوان (مجد الإسلام). وجدت أن الديوان يتكون من موضوعات مختلفة، فهو ديوان شعري عبارة عن قصائد متعددة الأغراض، فالوحدة الموضوعية مفككة؛ لأنه يتناول موضوعات مختلفة، والبناء مكون من حلقات حسب الموضوعات، واهم ما يميز الديوان هو الترتيب الزمني، فالموضوعات مرتبة في حلقات كل حلقة مرتبة بحسب تسلسلها الزمني، فالحلقة الأولى تحدث فيها الشاعر عن ولادة الدعوة الإسلامية، وعن معاناة الرسول ﷺ وأصحابه في نشر الدعوة، وهذا أول حدث في تاريخ الدعوة الإسلامية.

ثم ينتقل بعد ذلك إلى الغزوات وما حل في كل غزوة، وهي الحلقة الثانية، وأيضا اعتمد في كتابة القصائد على التسلسل الزمني لكل غزوة، فأول غزوة هي بدر، ثم غزوة بني قينقاع، فغزوة السويق وصولاً إلى غزوة أحد وهكذا على امتداد الغزوات.

أما الحلقة الثالثة من الديوان تحدث فيها عن الوفود، ابتدأ من وفد نصارى نجران ووفد الاشعريين، إلى الكتب التي بعث النبي ﷺ إلى الملوك.

أما الحلقة الرابعة من الديوان فقد تحدث فيها عن السرايا، ابتدأها بسرية زيد بن حارثة. وختمها بسرية أسامة بن زيد بن حارثة رضي الله عنه.

أما من ناحية الأغراض الشعرية التي ضمها الديوان فالباحث يرى في تاريخ العرب قبل الإسلام مبلغ ما كان يسودهم من تنافر، وشقاق، وخصام، وأحقاد، وإضغان. فلما جاء الإسلام هذب الطبائع، وغير النفوس، وحسن العادات، ودعا إلى الإخاء والصفاء، وعلمهم كيف يحترمون العهود والمواثيق قال تعالى: ﴿ وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَـٰهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُوا۟ ٱلْأَيْمَـٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴿٩١﴾ ﴾[١٤٣]. هذا بالنسبة إلى غرض المديح.

أما الهجاء فقد انتقل نقله جذرية كاملة من التعيير بالأنساب والانتقاص من أقدار الناس، وكشف عوراتهم، وإسقاط المهجو من منزلته الاجتماعية، ومن النقائض، إلى هجاء الشخص لا لذاته بل لكونه مشركاً، ولعدم وفائه بالعهد وباتصافه بصفة النفاق، وغير ذلك مما يخالف التعاليم الإسلامية التي جاء بها الإسلام ودعا إلى تطبيقها فكان يهجو كل من يخالف.

وكذا غرض الرثاء يختلف عن كل ما جاء من إشعار الرثاء من الجاهلية إلى العصر الأموي، فالعباسي.

فالرثاء في العصر الإسلامي عامة وفي ديوان مجد الإسلام خاصة لم يكن في شيء من البكاء والعويل والتفجع، وإنما كان اقرب إلى الفخر لمن ينال أعلى مراتب الشهادة، والحماسة في الدفاع عن الأرض والدين.

وكذا غرض الوصف كان اقرب ما يكون إلى الوصف الجاهلي الذي يعتمد على وصف الحرب، وما دار في كل حرب من بطولات فهو يصورها ويتحدث عنها وكأنه عاش

تلك الفترة، ورأت عيناه تلك الحرب، وكأنه واحد ممن كان يدافع بسيفه عن الدين الإسلامي وإعلاء كلمة الدين الحق.

الهوامش

(١) الأعلام، خير الدين الزركلي، ١/ ١٩٢.

(٢) شاعر العروبة والإسلام (أحمد محرم)، محمد إبراهيم الجيوشي، ص٢١.

(٣) الأعلام، ١٩٢/١، وينظر شاعر العروبة والإسلام، ص٢١.

(٤) شاعر العروبة والإسلام، ص٢٣.

(٥) مشاهير شعراء العصر، أحمد عبد الحميد، ١/ ١١٥، وينظر شعراء العرب المعاصرون، د.أحمد زكي أبو شادي، ص٤٨.

(٦) الأعلام، ١٩٢/١، وينظر هامش تطور الأدب الحديث في مصر، أحمد عبيد، ص١١٠.

(٧) حادثة دنشواى المعروفة سنة ١٩٠٦. وهي تلك التي توفى فيها ضابط إنكليزي كان يصطاد الحمام بهذه البلدة أثر ضربة شمس وظن الإنكليز إن أهل هذه البلدة قتلوه، فأنزلوا بهم عقاباً وحشياً فظيعاً، إذ نصبوا المشانق في البلدة فشنقوا طائفة وسجنوا أخرى، ونزلوا بالسياط على ثالثة. وكانوا جميعاً أبرياء، ولكنه طغيان الباغي الذي لا يعرف رحمة ولا شفقة، وقابل الشعب هذا الحادث ومعه زعيمه مصطفى كامل بالاستياء الشديد. ينظر الأدب المعاصر في مصر، د.شوقي ضيف، ص١.

(٨) حكاية الأدب العربي المعاصر، خالص عزمي، ص٩٣.

(٩) تطور الأدب الحديث في مصر، د.أحمد هيكل، ص١١٣.

(١٠) أصداء الدين في الشعر المصري من مطلع العصر الحديث إلى ثورة ١٩١٩، سعد الدين الجزاوي، ٢٩٧/١.

(١١) شاعر العروبة والإسلام، محمد إبراهيم الجيوشي، ص١٩.

(١٢) المصدر نفسه، ص١٤.

(١٣) الأدب الحديث، عمر الدسوقي، ص١٩٦.

(١٤) شاعر العروبة والإسلام، ص١٣.

(١٥) شاعر العروبة والإسلام، ص٤٠.

(١٦) مقدمة ديوان مجد الإسلام، ج، د، هـ، بقلم محمد إبراهيم الجيوشي.
(١٧) معالم الأدب الإسلامي، د. عمر عبد الرحمن الساريسي، ص٣٦.
(١٨) الشوقيات، أحمد شوقي، الهمزية النبوية، ١/ ٣٤.
(١٩) سورة الانفال، ١٠/ ٦٥.
(٢٠) مقدمة ديوان مجد الإسلام.
(٢١) ديوان مجد الإسلام، محمد إبراهيم الجيوشي، ص٦٢.
(٢٢) دراسات في الشعر العربي المعاصر، د.شوقي ضيف، ص٥١.
(٢٣) ديوان مجد الإسلام، ص٣٣٩- ٣٤١.
(٢٤) شاعر العروبة والإسلام، ص٦٠- ٦١.
(٢٥) تطور الرواية العربية، د.عبد المحسن بدر، ص٤١.
(٢٦) شاعر العروبة والإسلام، محمد إبراهيم الجيوشي، ص٦٦- ٦٧.
(٢٧) شعراء العرب المعاصرون، أحمد زكي أبو شادي، ص٤٩.
(٢٨) المجلة المصرية، العدد ١٦، السنة الثالثة، (كيف ينظم شعراؤنا)، سنة ١٩٠٩، ص٢٥.
(٢٩) شعراء العرب المعاصرون، ص٤٩.
(٣٠) المصدر نفسه، ص٤٩-٥٠.
(٣١) المصدر نفسه، ص٥٢- ٥٣.
(٣٢) دراسات في الشعر العربي المعاصر، د.شوقي ضيف، ص٥٤.
(٣٣) المصدر نفسه، ص٥٦.
(٣٤) المصدر نفسه والصفحة نفسها.
(٣٥) المصدر نفسه، ص٥٦- ٥٧.
(٣٦) معالم الأدب الإسلامي، د.عمر عبد الرحمن الساريسي، ص٥٨.
(٣٧) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، ١/١٢٠.
(٣٨) ينظرشرح المعلقات السبع، الزوزني، ١٠- ١٢.
(٣٩) ينظر ديوان طرفة بن العبد، ص٥- ٦.
(٤٠) ينظر ديوان عنترة بن شداد العبسي، ص١٥- ١٧.
(٤١) التيار الإسلامي في شعر العصر العباسي الأول، مجاهد مصطفى بهجت، ص٢٣٠.

(٤٢) غار الماء: ذهب.

(٤٣) الثُبورا: الهلاك.

(٤٤) الهدير: الصوت والغليان.

(٤٥) الإكسير: ما يلقى على الفضة ونحوها ليحيله إلى ذهب خالص.

(٤٦) ديوان مجد الإسلام، ص٣.

(٤٧) المصدر نفسه، ص٤.

(٤٨) الحصور: الضيق الصدر، والهيوب: المحجم عن الشيء.

(٤٩) ديوان مجد الإسلام، ص٥.

(٥٠) دراسات في الشعر العربي المعاصر، د.شوقي ضيف، ص٤٨- ٤٩.

(٥١) ديوان مجد الإسلام، ص١١.

(٥٢) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(٥٣) يراجع الديوان، ص٦.

(٥٤) الشطير: الغريب والبعيد.

(٥٥) الحسيرا: كالاً متعباً.

(٥٦) ديوان مجد الإسلام، ص٦.

(٥٧) يراجع الديوان، هامش ص١٣.

(٥٨) ديوان مجد الإسلام، ص١٣.

(٥٩) المصدر نفسه، ص١٦.

(٦٠) غير أغمار: غير حاقدين.

(٦١) استحصد: قوى، والامرار: الفتل.

(٦٢) ديوان مجد الإسلام، ص٢٧- ٢٨.

(٦٣) تلبلب الرجل للحرب: تحزم وتشمر.

(٦٤) ديوان مجد الإسلام، ص٩٠.

(٦٥) ديوان مجد الإسلام، ص٩١.

(٦٦) بردة البوصيري وأثرها في شعر المديح النبوي الذي نهج نهجه (اطروحة ماجستير)، طارق أمين ساجر، اشراف د.أحمد مطلوب، ١٩٣٢م، ص١٧.

(٦٧) دراسات في الشعر والشعراء، د.يونس السامرائي، ص٢٠.

(٦٨) نقد الشعر، قدامة بن جعفر، ص٩٢.

(٦٩) أدباء العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، بطرس البستاني، ١/ ٥٧.

(٧٠) الشعر الجاهلي خصائصه وفنونه، يحيى الجبوري، ص١٩٠.

(٧١) فن الهجاء وتطوره في الشعر العربي، إيليا الحاوي، ص٩.

(٧٢) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٧٣) الأغاني، أبي الفرج الاصبهاني، ٤/ ١٣٥١.

(٧٤) الاوطار: الحاجات، ويومي: يشير.

(٧٥) أديم الأرض: وجهها، ارتكس: الرجل والشيء انتكس.

(٧٦) ديوان مجد الإسلام، ص٢٨.

(٧٧) هو مالك بن الصلت من أحبارهم. كان يبغض النبي بغضاً شديداً. ويلبس على اليهود فيأخذ أموالهم، وقال له ﷺ **أنشدك الله أليس في التوراة أن الله يبغض الحبر السمين. سمنت من المال الذي يطعمك اليهود.** فغضب والتفت إلى عمر قائلاً ما أنزل الله على بشر من شيء. فكان هذا كفرا منه بموسى ومحمد وغيرهما من الأنبياء والمرسلين. وعلم اليهود فنزعوا عنه الرياسة وجعلوا مكانه كعب بن الاشرف. ديوان مجد الاسلام، هامش ص٣١.

(٧٨) المهبل: الكثير اللحم.

(٧٩) الشوى: اليدان والرجلان. والروانف: أسافل الآلية للقائم.

(٨٠) ديوان مجد الإسلام، ص٣٢.

(٨١) كان المسلمون يقولون في هذه الوقعة: الله مولانا ولا مولى لكم، وكان أبو جهل يقول لنا العزى ولا عزى لكم.

(٨٢) تمثل إبليس في صورة سراقة بن مالك للمشركين وقال لهم: لا غالب لكم اليوم من الناس واني جار لكم، وكانت يده في اليد الحارث بن هشام أخي أبي جهل، فلما رأى الملائكة انتزع يده من يده ثم نكص على عقبيه، فقال له الحارث: يا سراقة أتزعم أنك جار لنا؟ قال اني بريء منكم ﴿إِنِّىٓ أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّىٓ أَخَافُ ٱللَّهَ﴾. فتشبث به الحارث وقال، والله لا أرى الا خفافيش يثرب– قال الحارث: ما علمت أنه الشيطان إلا بعد أن أسلمت. لما قتل رؤساء

المشركين قال أبو جهل: يا قوم لا يهولنكم قتل من قتل، فواللات والعزى لا نرجع حتى نقرن محمداً وأصحابه بالحبال... لا تقتلوهم ولكن خذوهم باليد.

(٨٣) ديوان مجد الإسلام، ص٤٧.

(٨٤) يراجع الديوان، ص٥١.

(٨٥) مسجورة: موقودة.

(٨٦) ديوان مجد الإسلام، ص٥٢.

(٨٧) أوجال: مخاوف.

(٨٨) ديوان مجد الإسلام، ص١١٩.

(٨٩) يراجع الديوان، ص١٢٠.

(٩٠) ديوان مجد الإسلام، ص٢٣٤.

(٩١) الشعر الجاهلي خصائصه وفنونه، يحيى الجبوري، ص١٩٠.

(٩٢) الشعر الجاهلي خصائصه وفنونه، يحيى الجبوري، ص١٧٨.

(٩٣) الرثاء في الشعر الجاهلي وصدر الإسلام، بشرى محمد علي الخطيب، ص٢٧.

(٩٤) أمالي اليزيدي، لليزيدي، ص١٨.

(٩٥) التعازي والمراثي، للمبرد، ص٢٧.

(٩٦) الشعر الجاهلي خصائصه وفنونه، ص١٧٩.

(٩٧) الرثاء في الشعر الجاهلي وصدر الإسلام، ص٢٧.

(٩٨) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(٩٩) الثأر: الطلب بالدم، والثائر الذي لا يبقى على شيء حتى يدرك ثأره. ينظر لسان العرب، مادة (ثأد، ثأط).

(١٠٠) الرثاء، د.شوقي ضيف، ص٤٤.

(١٠١) الرثاء عند نزار قباني (قصيدة بلقيس أنموذجاً) دراسة فنية نفسية، بحث مقدم إلى كلية التربية، جامعة ديالى، م.م.ربى عبد الرضا، ص٤.

(١٠٢) الافياء: الظلال.

(١٠٣) ضاع: فاح وانتشر.

(١٠٤) ديوان مجد الإسلام، ص٥٤-٥٥.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص٥٦.

(١٠٦) ساغ الطعام وأساغه وهو أجود سهل مدخله في الحلق.

(١٠٧) جمع فلذة: وهي القطعة من الكبد ونحوها، والسم المنقع: المربى.

(١٠٨) ديوان مجد الاسلام، ص٨٣.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص٨٨.

(١١٠) المصدر نفسه، ص٨٨- ٨٩.

(١١١) المصدر نفسه، ص٨٩.

(١١٢) المصدر نفسه والصفحة نفسها.

(١١٣) أثخنته الجراحة: أوهنته وأعجزت قواه.

(١١٤) ديوان مجد الإسلام، ص١٧٧.

(١١٥) الوجد: الألم، والشجو: الحزن.

(١١٦) ديوان مجد الإسلام، ص١٧٨.

(١١٧) المصدر نفسه، ص٤٥٠.

(١١٨) الفخر والحماسة، ص٥٠، ٧٦.

(١١٩) نقد الشعر، قدامة بن جعفر، ص١١٨.

(١٢٠) العمدة، ابن رشيق القيرواني، ٢/ ٢٩٤.

(١٢١) الوصف وتطوره في الشعر العربي، ايليا الحاوي، ص٤٩.

(١٢٢) أمراء الشعر، أنيس المقدسي، ص٩٧.

(١٢٣) كتيبة: قطعة من الجيش، تهفو: تسرع، وفي البيت وما بعده إشارة إلى إمداد الله المسلمين بالملائكة في غزوة بدر ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ ﴿٩﴾﴾، سورة الأنفال، ٩/ ٩.

(١٢٤) مجلجلة: مرعدة، وأجنح: جمع جناح.

(١٢٥) القارح من الخيل: الذي شق نابه وطلع.

(١٢٦) حيزوم: اسم فرس جبريل عليه السلام.

(١٢٧) ترضح: تكسر.

(١٢٨) عتبة بن ربيعة. برز للقتال فجاءه فتية من الأنصار فقال. إنما أريد اكفائي من قريش ونادى مناديهم يا محمد اخرج إلينا اكفاءنا فأمر بعبيدة بن الحارث وحمزة وعلي رضي الله عنهم فقتل علي الوليد، وقتل حمزة عتبة، وتبادل عبيدة وشيبة ضربتين أثرتا فيهما فكر حمزة وعلي فأجهزا على شيبة. ثم احتملا عبيدة ومخ ساقه يسيل وكانت الضربة في ركبتيه فأفرشه النبي قدمه الشريفة فوضع خده عليها فقال له ﷺ: اشهد انك شهيد، قال عبيدة: وددت والله لو أن أبا طالب كان حيا ليعلم إننا أحق منه بقوله ونسلمه حتى نصرع حوله ونذهل عن ابنائنا والحلائل. ينظر الديوان، ص٤٤.

(١٢٩) ابو جهل ضربه معاذ بن عمرو بن الجموح. ومعوذ بن عفراء من الانصار واجهز عليه ابن مسعود، ونوفل بن خويلد، قال النبي: من له علم بنوفل بن خويلد. قال علي انا قتلته. فكبر ﷺ وقال: الحمد لله الذي اجاب دعوتي فيه. فأنما لما التقى الصفان نادى نوفل بصوت رفيع: يامعشر قريش. اليوم يوم الرفعة والعلا، فقال النبي ﷺ اللهم أكفني نوفل بن خويلد الفاحش المتوقح المراد به أبو جهل لعنه الله وهو المسمى فرعون هذه الامة عل لسان الرسول الكريم وارعوى كف. ينظر الديوان، ص٤٥.

(١٣٠) لما جيء للنبي برأس أبي جهل سجد لله شكرا، وقال الحمد لله الذي اعز الإسلام وأهله، الله اكبر، الحمد لله الذي صدق وعده ونصر عبده وهزم الأحزاب وحده. ينظر الديوان، ص٤٥.

(١٣١) الحتوف: جمع حتف وهو الموت.

(١٣٢) سعد بن معاذ، وسعد بن عبادة. ودلفا: تقدما، والحسام العضب: السيف القاطع، ولاذا: لجأ، وجذاذاً: قطعان وفلولا: منهزمين.

(١٣٣) نصل السهم حديدته. والنصول جمع. ديوان مجد الإسلام، ص٧٣.

(١٣٤) هو أبو دجانة. كان له عصابة حمراء يعصب بها رأسه في الحرب فسميت عصابة الموت، وجعل لا يلقى أحدا إلا قتله بالسيف الذي أخذه من رسول الله، وكان يشحذه بالحجارة كلما كل فما زال يضرب به حتى انحنى وصار كأنه منجل. يختليها: يجزها أو ينزعها تشبيها لها بالخلا الرطب إذا فعل به ذلك.

(١٣٥) الوحى: السريع.

(١٣٦) هند سمعها أبو دجانة تحرض على القتال أشد التحريض فحمل عليها بسيفه يظنها رجلا فولولت فأعرض عنها إكراما لسيف رسول الله ﷺ. ديوان مجدا الإسلام، ص٨١.

(١٣٧) أحجره: غطاه وستره، كناية عن بقائهم في الحصن، رام مكانه: زال عنه وفارقه.

(١٣٨) يرنق: بمعنى يكدر.

(١٣٩) جمع سدول وهو الستر.

(١٤٠) ديوان مجد الإسلام، ص١٦٨- ١٦٩.

(١٤١) فن الوصف وتطوره في الشعر العربي، إيليا الحاوي، ١/ ٨.

(١٤٢) ديوان بشار بن برد، ص٤٦.

(١٤٣) سورة النحل، ١٤/ ٩١.

ثبت بأسماء المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١- اتجاهات الهجاء في القرن الثالث الهجري، قحطان رشيد التميمي، ط١، دار المسرة، بيروت، (د.ت).

٢- الأدب الحديث، عمر الدسوقي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠م.

٣- أدباء العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، بطرس البستاني (ت١٣٥١هـ)، دار مارون عبود، ١٩٧٥م.

٤- الأدب المعاصر في مصر، د.شوقي ضيف، ط٥، دار المعارف بمصر، مكتبة الدراسات الأدبية، ١٩٧٤م.

٥- أصداء الدين في الشعر المصري الحديث من مطلع العصر الحديث إلى ثورة ١٩١٩م، سعد الدين محي الجزاوي، ط١، مكتبة نهضة مصر، الفجالة، (د.ت).

٦- الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعمرين والمستشرقين)، خير الدين الزركلي، ط٣، (د.ت).

٧- أمالي اليزيدي، اليزيدي، ط١، دائرة المعارف العثمانية، الهند، ١٩٤٨م.

٨- أمراء الشعر، أنيس المقدسي، ط٨، بيروت، ١٩٩٦م.

٩- بردة البوصيري واثرها في شعر المديح النبوي الذي نهج نهجه حتى عام ١٩٣٢م، طارق أمين ساجر لرفاعي، إشراف: د.احمد مطلوب، كلية الآداب، جامعة بغداد، لنيل درجة الماجستير، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

١٠-تطور الأدب الحديث في مصر من أوائل القرن التاسع عشر إلى قيام الحرب الكبرى الثانية، احمد هيكل، ط٦، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٤م.

١١-تطور الرواية العربية، د.عبد المحسن بدر، دار المسرة، بيروت، ١٩٧٥م.

١٢-التعازي والمراثي، أبو العباس المبرد، تحقيق: محمد الديباجي، مطبوعات المجمع العلمي، دمشق، ١٩٧٦م.

١٣-التيار الإسلامي في شعر العصر العباسي (٢٨٥هـ)، مجاهد مصطفى بهجت، ط١، تنفيذ وتصميم موسوعة المطبوعات العلمية، بيروت- لبنان، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

١٤-حكاية الأدب العربي المعاصر، خالص عزمي، (د.ت).

١٥-دراسات في الشعر والشعراء، د.يونس السامرائي، مطابع دار الحكمة، الموصل، ١٩٩٠م.

١٦-دراسات في الشعر العربي المعاصر، د.شوقي ضيف، ط٢، دار المعارف، مصر، القاهرة، (د.ت).

١٧-ديوان بشار بن برد، نشر وتوزيع دار الثقافة، بيروت- لبنان، ١٩٦٣م.

١٨-ديوان طرفة بن العبد البكري مع شرح الأديب يوسف الأعلم الشنتمري، مطبعة برطرند، شالون، ١٩٠٠م.

١٩-ديوان عنترة بن شداد العبسي، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٢٠-ديوان مجد الإسلام أو (الإلياذة الإسلامية)، أحمد محرم، اشرف على تصحيحه ومراجعته: محمد إبراهيم الجيوشي، مطبعة المدني، مكتبة دار العروبة، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م.

٢١-الرثاء، د.شوقي ضيف، دار المعارف، (د.ت).

٢٢- الرثاء عند نزار قباني (قصيدة بلقيس أنموذجا) دراسة فنية نفسية، م.م.ربى عبد الرضا التميمي، بحث مقدم مجلة ديالى للبحوث العلمية والتربوية، العدد ٢٥، لسنة ٢٠٠٦م.

٢٣- الرثاء في الشعر الجاهلي وصدر الإسلام، بشرى محمد علي الخطيب، بغداد، ١٩٧٧م.

٢٤- شاعر العروبة والاسلام (احمد محرم)، محمد إبراهيم الجيوشي، ط١، مطبعة السعادة، مكتبة دار العروبة، ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م.

٢٥- شرح ديوان المعلقات السبع، الزوزني، ط١، مكتبة المعارف، بيروت، (د.ت).

٢٦- شعر الرثاء العربي واستنهاض العزائم، د.عبد العزيز سالم، ط١، دار القلم، بيروت- لبنان، ١٩٧٥م.

٢٧- شعراء العرب المعاصرون، احمد زكي أبو شادي.

٢٨- الشعر الجاهلي خصائصه وفنونه، يحيى الجبوري، ط٦، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ١٩٩٣م.

٢٩- الشوقيات، أحمد شوقي، مقدمة الطبعة بقلم: د.محمد حسين هيكل، طبع على مطابع دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت).

٣٠- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني الازدي (ت٤٥٦هـ)، تحقيق: محمد محي عبد الحميد، ط٤، دار الجيل، بيروت- لبنان، ١٩٧٢م.

٣١- فن الهجاء وتطوره في الشعر العربي، إيليا الحاوي، ط١، منشورات دار الشرق الجديد، بيروت، ١٩٦٠م.

٣٢- فن الوصف وتطوره في الشعر العربي، إيليا الحاوي، ط٣، منشورات دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان، ١٩٨٠م.

٣٣- في الأدب الحديث (الشعر بعد البارودي)، عمر الدسوقي، ط٦، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ١٩٦٧م.

٣٤- كتاب الاغاني، أبو الفرج الاصبهاني علي بن الحسن بن محمد القرشي (ت٣٥٦هـ)، إشراف وتحقيق: إبراهيم الابياري، طبعة خاصة تصدرها دار الشعب، ١٣٨٩هـ/ ١٩٩٥م.

٣٥-لسان العرب، لابي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور (ت٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٦م.
٣٦-مشاهير شعراء العصر (الأقطار العربية الثلاثة مصر، سوريا، العراق) كتاب تراجم، احمد عبد الحميد، مطبعة الترقي، ١٩٩٢م.
٣٧-معالم الأدب الإسلامي، عمر عبد الرحمن الساريسي، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، الكويت، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
٣٨-المجلة المصرية، العدد١٦، السنة الثالثة، (كيف ينظم شعراؤنا)، سنة ١٩٠٩م.
٣٩-نقد الشعر، قدامة بن جعفر (ت٣٢٧هـ)، تحقيق: كمال مصطفى، ط٣، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٤٨م.
٤٠-الوصف وتطوره في الشعر العربي، إيليا الحاوي، ط١، دار الكتب، بيروت- لبنان، ١٩٦٧م.

استعمال مهارة التعزيز في السنة النبوية والإفادة منها في التربية والتعليم

م.م. حسام مال الله حسين الطائي

كلية التربية للبنات

مشكلة البحث

لقد شعر علماء النفس منذ أمد بعيد بقيمة التعزيز في عملية التعلم. ويعرف كثير من المعلمين أن بإمكانهم زيادة مشاركة المتعلمين في دروسهم باستعمال التشجيع. ومع ذلك فكثيراً ما يخفق المعلمون في تنمية إمكاناتهم في استعمال وسائل التعزيز. أو قد يعتادون على تشجيع أقوياء المتعلمين وحسب. كذلك تشيع عادة الاقتصار على عدد محدود من العبارات التعزيزية مع أنها موجودة بكثرة وعلى نطاق واسع (الخطيب، ١٩٨٦، ٢٣٢).

من خلال معايشة الباحث للتدريسيين والطلبة الجامعيين لاحظ وجود عدد من المؤشرات التي تدل على وجود بعض أوجه القصور في نظم الحوافز وأساليبها المطبقة على الطلبة؛ وبالأخص استعمال مهارة التعزيز في التعليم، وربما الحال نفسه يتكرر في التربية والتعليم في المدارس بمراحلها المتنوعة، سواءً أكانت ما يتعلق بالحوافز المادية أم المعنوية، مما ينعكس سلبا على تفاعل الطلاب مع مدرسهم وهو بدوره يؤثر على مستوى التحصيل الدراسي، وهذا يعود لجهل عدد من المدرسين بتفاصيل تطبيقات مهارة التعزيز، وضعف حرص العدد الآخر على تبني هذه التطبيقات، فضلاً عن أن الكثير من المعلمين والمربين يجهلون أساليب التعزيز ومهاراته التي استعملها النبي محمد ﷺ في التربية والتعليم مع أصحابه مما حدا بالباحث الشعور بهذه المشكلة وتحديدها.

أهمية البحث والحاجة إليه

لا يقتصر عمل التعزيز على زيادة التعلم وحسب، إنما هو وسيلة فعّالة لزيادة مشاركة المتعلمين في الأنشطة التعليمية المتنوعة، فضلاً عن أنه يساعد في حفظ النظام وضبطه داخل الصف الدراسي (محمد، ١٩٩١، ١٨١).

وبما أن التربية مسؤولية عظيمة وأمانة جسيمة تحتاج منا إلى إدراك أهميتها فقد آن الأوان للباحثين التربويين أن يُولوا وجوههم شطر التربية النبوية وأن يُولُوها اهتماما جديا وحرصا مناسبا للمقام النبوي الشريف، ومن دون شك فإن أقل ما يقال أنه ﷺ قد وصل درجة الكمال التربوي المرضي لله سبحانه وتعالى، وإن التربية النبوية سلكت منهجا فريدا في غرس ما بعث به من هدى في قلوب الناس حتى صار فيهم مثل دمهم به يحيون وبفقده يموتون، وكانت عملية التعلم منظمة تسير وفق إرادة تصل بالمتعلم لا إلى الفهم أو الحفظ فحسب بل

لتخريج المعلمين الكفوئين؛ لأن ما علمه الرسول ﷺ لم يكن لجيل فحسب بل إنما هو للأجيال السابقة لنا واللاحقة حتى ينفض سرادق الحياة وينقلب الأحياء إلى الله (سعيد، ٢٠٠٤، ٨٥).

إن فلسفة التعلم في الإسلام تقوم على التعليم من أجل التطبيق والعمل، والتركيز على توظيف العلم في الحياة وإعداد الطلبة لذلك وليس للامتحان فحسب (الكمالي، ٢٠٠٣، ١٧-٢٥).

من هذا المنطلق تتأتى أهمية البحث لدى الباحث في اختيار الأنموذج الأمثل الذي يستلهم منه تلك المبادئ والأصوليات التربوية ذات الطابع الأصيل ألا وهو النبي عليه الصلاة والسلام الذي وصف نفسه بقوله «**إنما بعثت معلما**» (أبو نعيم، ١٩٩٦، ج٤، ١٦٤). ولا يخفى أن المعنى الذي تفيده [إنما] هو الحصر، أي أنّ رسالة الإسلام التي بعث الله نبيه بها في مجملها رسالة تربوية تعليمية للناس كافة. وأحاديثه وأقواله ﷺ بين أيدينا شاهدة على ذلك، فإذا أمعنا النظر وجدنا جلها إن لم تكن جميعها قد عالجت قضايا تربوية في مجالات متنوعة. فما أحوجنا نحن معاشر المربين والمعلمين إلى التماس هديهِ ﷺ في التربية والتعليم والتأسي بسنته الشريفة خاصة إذا تأملنا واقع مخرجات العملية التعليمية في مدارسنا ومعاهدنا وجامعاتنا ونحن نلحظ الخلل المستشري والنقص المتراكم الذي ينخر فيها، بحيث تنشأ الأجيال تباعاً ويكون اللاحق أضعف علمياً وتربوياً من السابق (الصفار، ٢٠٠٩، ٣). وهذا يتطلب منا وقفة صادقة مع الذات ومع القائمين على العملية التعليمية وفي مقدمتهم المعلم لعظم مسؤوليته وأهمية وخطورة دوره، فضلاً عن كونه أحد أركان العملية التعليمية الرئيسة الذي بإمكانه تجاوز الخلل، وبإمكانه تعويض النقص الذي يمكن أن يتسبب به غيره لو أتقن دوره وأدرك مسؤوليته ورتب أولويته، وتتبع خطى النبي المعلم ﷺ (الكمالي، ٢٠٠٣، ٧).

ترتفع الرؤوس كثيراً اليوم، ويتطلع منظروا التربية في العالم الإسلامي إلى فلاسفة التربية الذين نَظّروا لهذا العلم ورسموا خطوطه العريضة، ونحن إذ لا ننكر ما بذله علماء الغرب ورموزها من جهود في علم التربية وغيرها، ولا نغلو فندعو المسلم إلى هجر ما عند أولئك، ولكن نحاول التوليف وإرجاع ما جاءوا به إلى المنبع الأصيل والمعين الذي لا

ينضب، العودة إلى تأريخه الحقيقي الذي بدأ على يد المربي الأول النبي محمد عليه الصلاة والسلام (الدويش، ٢٠٠٩، ١١).

وقد أثبتت إحدى الإحصاءات والدراسات الميدانية مقدار حاجتنا إلى التشجيع والتعزيز بنسب مئوية تقريبية، [دراسة حول كيف تحفز موظفيك]، وقد وزع استبيان يحتوى على فقرات محددة على شرائح متنوعة من الموظفين ولخصت النتائج بالفقرات الآتية(١):

٨٨% يريدون أن «يعملوا وأن يبذلوا قصارى جهدهم في وظائفهم».

٥٥% لديهم «رغبة داخلية في أن يبذلوا قصارى جهدهم بغض النظر عن العائد المادي».

بينما:

٥٠% قالوا إنهم «يعملون بالقدر الذي يجنبهم الطرد من الوظيفة».

٧٥% قالوا «كان يمكن أن نصبح أكثر فعالية في وظائفنا».. وعندما سئلوا: لِمَ لَم يعملوا بجد أكبر؟ قالوا: «رؤساؤنا في العمل لا يعرفون كيف يجعلوننا نعمل بجد أكبر!» (عبد الجواد، ٢٠٠٩، ٢٢).

فالحاجة إلى التعزيز واضحة بينة من استقراء أرقام النسب المئوية الناتجة من استطلاع آراء الموظفين حول التعزيز وخصوصاً الفئة الأخيرة ذات النسبة ٧٥% الذين لمحوا لحاجتهم إلى التعزيز من رؤسائهم في العمل، وهذا ينسحب على أي مجال آخر من المجالات وبضمنها التربية والتعليم.

ولم يجعل الرسول الكريم ﷺ العطاء المادي وحده أسلوباً للتعزيز وحسب، بل تعداه إلى تعزيز معنوي عظيم الأثر، فعن جابر عن النبي ﷺ قال: «**الكلمة الطيبة صدقة**» (البخاري، ١٩٨٧، ج٥، ٢٢٤١). وفيما رواه مسلم أن النبي ﷺ قال: «**لا تحقرن من المعروف شيئاً، ولو أن تلقى أخاك بوجه طلق**» (مسلم، د.ت، ج٤، ٢٠٢٦). وهناك المزيد من أقوال النبي ﷺ تؤكد أن الإسلام قد أفرد جانباً مهماً للتشجيع، فأقبل المسلمون على تعاليمه إقبال الربيع، يضعون في سبيل تحقيقها كل وقت وجهد ومال (مجموعة مشرفين، ٢٠٠٩، ٢).

هدف البحث:

يرمي البحث الحالي إلى التعَرُّف على استعمال مهارة التعزيز في السنة النبوية والإفادة منها في التربية والتعليم.

تحديد المصطلحات:

سيحدد الباحث المصطلحات الواردة في عنوان بحثه وفقاً لما يأتي:

أولاً- المهارة:

لغةً: «الحذق في الشيء والإحكام له والأداء المتقن، من الفعل الثلاثي مَهَرَ: مهر الشيء مهارة: أحكمه وصار به حاذقا فهو ماهر، ويقال: مَهَرَ في العلم وفي غيرهما، وتمهر في كذا فهو متمهر، يقال تمهر الصناعة» (مصطفى، د.ت، ٨٨٩).

اصطلاحاً: عرفته (الموسى، ٢٠٠٠) بأنها مجموعة من الطرائق التي يستعملها المعلم لنقل أكبر مقدار من المعلومات والأفكار والمفاهيم والقيم إلى المتعلمين (الموسى، ٢٠٠٠، ١٠). وعرفها (الحيالي، ٢٠٠٢) بأنها مجموعة من القدرات التي يمتلكها المعلم والتي تجعله قادرا على أداء مهامه وأدواره ومسؤولياته بكفاءة تنعكس على كفاءة العملية التعليمية كلها (الحيالي، ٢٠٠٢، ٤).

ثانياً- التعزيز (*Reinforcement*):

لغةً: عَزَّزْتُ القَومَ وأعْزَزْتُهُم وعَزَّزْتُهُمْ: قوَّيتُهُم وشَدَّدْتُهُمْ. وتَعَزَّزَ الشَّيء: اشتَدَّ (ابن منظور، د.ت، ٣٧٦-٣٧٧).

اصطلاحاً: هو كل مكافأة تعطى لفرد استجابة لمتطلبات معينة. أو كل ما يقوي الاستجابة ويزيد تكرارها (الطيارة، ٢٠٠٩، ٢).

ثالثاً- التربية:

لغةً: بالرجوع إلى المعاجم: نجد أن كلمة تربية **من** الجذر ربا، يربو تحمل المعاني:

١- الزيادة والنمو: ربا ربواً ورباءً: زاد ونما.

٢- النشأة: رَبيبٌ رَباءً وربيباً، نشَّأتُهُ وربَّيتُهُ تربية = غذوته (الفيروزآبادي، ٢٠٠٣، ١١٨٢).

ومن الجذر ربَّ يربِ تحمل المعاني الآتية: (ابن منظور، د.ت، ٩٥-٩).

١- حفظ الشيء ورعايته: رب الولد والصبي يربه رباً بمعنى رباه وفي الحديث (لك نعمة تَرُبُّها) أي تحفظها وترعاها وتربيها كما يربي الرجل ولده.

٢- الإصلاح: الرب المصلح، رب الشيء.

اصطلاحاً:

للتربية في الاصطلاح التربوي تعريفات كثيرة، منها:

أ. عرفتها (الشمري، ٢٠٠٣) بأنها العملية الواعية المقصودة وغير المقصودة لإحداث نمو وتغير وتكيف مستمر للفرد من جميع جوانبه الجسمية والعقلية والوجدانية من زوايا مكونات المجتمع وإطار ثقافته وأنشطته المتنوعة (الشمري، ٢٠٠٣، ١٨).

ب. عرفها (العبدلي، ٢٠٠٨) بأنها تنمية جوانب شخصية الإنسان على أن تتمثل كل هذه الجوانب في انسجام وتكامل، تتوحد معه طاقات الإنسان وتتضافر جهوده لتحقيق هدف واحد (العبدلي، ٢٠٠٨، ٢٧-٢٨).

رابعاً- التعليم:

لغةً: علم، علماً: انشقت شفته العليا فهو أعلم وهي علماء.

تعلم الأمر: أيقنه وعرفه.

والعلم: إدراك الشيء بحقيقته. (مصطفى، ٢٠٠٤، ٦٢٤).

اصطلاحاً: عرفه (محمد، ١٩٩١) بأنه العمل المفضي إلى التعلم، ويتم من خلاله اكتساب العديد من الخبرات، وإحداث التغيرات السلوكية المتنوعة المعرفية أو المهارية أو الانفعالية (محمد، ١٩٩١، ١٤).

الإطار النظري ودراسات سابقة

أولاً- الإطار النظري:

على الرغم من وجود تشابه وتداخل بين التغذية الراجعة والتعزيز إلا أنهما ليسا الشيء نفسه، ويقصد بالتعزيز أن تحسن دافعية المتعلمين، بينما يقصد بالتغذية الراجعة أن يخبر المتعلمين عن دقة أدائهم، ولكي تستعمل هذه المهارات استعمالاً فعالاً، ينبغي أن يفهم المعلمون كلاً منهما وكيف يمكن تطبيقهما، فالتعزيز والتغذية الراجعة أسلوبان للاستجابة لأداء المتعلمين، إنهما مهارتان يستعملهما المعلمون لتحسين أداء المتعلم وتحفيزه على التعلم. ويهدف التعزيز إلى تقوية وزيادة تواتر وتكرار السلوك المرغوب فيه أو الاستجابة المرغوب فيها، وذلك عادة بتوفير نوع من المكافأة (جابر، ٢٠٠٠، ٨٠-٨١). ويمكن التمييز بين التغذية الراجعة والتعزيز، حيث أن التغذية الراجعة تؤكد على جانب المعلومات في عملية التعلم، في حين أن التعزيز يؤكد على تأثير المكافأة في عملية التعلم. وقد كان الرأي في بداية الأمر يشير إلى أن التغذية الراجعة تقوم بوظيفة التعزيز، أي زيادة احتمال حدوث الاستجابة الصحيحة. إلا أن هذا الرأي سرعان ما تحول إلى تناول التغذية الراجعة بوصفها تقوم بوظيفة زيادة احتمال أن يتحول المتعلم إلى الاستجابة الصحيحة بعد أدائه غير الصحيح. ولعل الوظيفة الأساسية المهمة للتغذية الراجعة هي تصحيح مسار التعلم في الاتجاه الصحيح (محمد، ١٩٩١، ١٧٩).

ويرى علماء النفس أن للتغذية الراجعة ثلاث خصائص وهي (تعزيزية، ودافعية، وموجهة)، وللتغذية الراجعة أنواعاً وصوراً متعددة، فقد تكون غاية في السهولة واليسر من نوع [نعم] أو [لا] فتسمى (إعلامية)، أو أكثر تعمقاً كتقديم معلومات تصحيحية فتسمى (تصحيحية)، وقد تكون من نوع يضيف معلومات جديدة فتسمى (تفسيرية)، ويمكن أن تتبع كل ذلك بالمدح والثناء فتسمى (تعزيزية) (أمين، ٢٠٠٨، ٣٧٢-٣٧٣).

وقد تكلم ابن جماعة عن أحد أنواع التعزيز وقد ربطه بالتقويم فقال: «أن يطالب الطلبة في بعض الأوقات بإعادة المحفوظات ويمتحن ضبطهم لما قدم لهم من القواعد المهمة والمسائل الغريبة ويختبرهم بمسائل تبنى على أصل قرره أو دليل ذكره. فمن رآه مصيبًا في الجواب ولم يخف عليه شدة الإعجاب شكره وأثنى عليه بين أصحابه ليبعثه وإياهم على الاجتهاد في طلب الازدياد» (ابن جماعة، د.ت، ٢٩). وذكر الإمام النووي في

كتابه التبيان في آداب حملة القرآن «ويستحب للمعلم أن يثني على من ظهرت نجابته، ما لم يخشَ عليه فتنة بإعجاب، أو غيره، ومن قصَّر عَنَّفه تعنيفاً لطيفاً ما لم يخشَ تنفيره» (النووي، ٢٠٠٦، ٢٤).

أنواع التعزيز:

للتعزيز أنواع متعددة يتلخص أهمها بالآتي:

١- **التعزيز الإيجابي (اللفظي)**: مثل (أحسنت- ممتاز- جيد- صحيح... الخ) للإجابة الصحيحة. ويمكن أن يكون المعزز اللفظي في صورة عبارة أو جملة، مثل: هذه الفكرة مدهشة، هذه إجابة صحيحة، رأيك يدل على تفكير سليم... الخ.

وينبغي ملاحظة أن مجرد استعمال الألفاظ أو العبارات المعززة لا يكفي بحد ذاته لإحداث الأثر المرغوب في التعزيز.

فكما يقول أحد المربين: إن الكلمة المنطوقة لا يمكن أن تكون حيادية، فهي دائماً تتأثر بنغمة الصوت، وبالتركيز على المقاطع، وبسرعة الإلقاء ودرجة ارتفاع الصوت أو انخفاضه وحدته. وهذه العوامل تؤثر في معاني اللغة المنطوقة وهي ما يطلق عليها [اللغة الموازية] وهي لغة غير لفظية، فكلمة نعم- مثلاً- يمكن أن تعبر عن مشاعر كثيرة، مثل القبول، والغضب، والاستسلام، واللامبالاة، والتحدي،... الخ (جاسم، ٢٠٠١، ١٠٤).

٢- **التعزيز الإيجابي (غير اللفظي)**: باستعمال حركات الوجه واليدين مثل: الابتسامة أو تقطيب الجبين أو الإيماءات أو الإشارة باليد أو الإصبع أو حركات الرأس. ومن الحركات التي تستعمل معززات غير لفظية:

❀ الابتسامة للتدليل على دقة الإجابة أو سلامة حديث الطالب.

❀ حركة الرأس للموافقة على الإجابة.

❀ تقطيب الجبين للتدليل على عدم الرضا.

❀ حركة الرأس يميناً وشمالاً للتدليل على عدم الرضا.

❀ استعمال اليد مع ضم الأصابع للإشارة إلى التروي... الخ. (جاسم، ٢٠٠١، ١٠٦).

وهذه أمثلة لبعض التعبيرات غير اللفظية التي يمكن أن يستخدمها المعلم في عمليات التعزيز داخل الفصل:

١-تعبيرات الوجه: حيث تعد من أسهل المعززات غير اللفظية فهماً وأقواها تأثيراً مثل الابتسامة التي يوجهها المعلم لطالب يجيب على سؤال؛ فتلك الابتسامة تشجعه على الاستمرار في الإجابة.

٢-حركة الرأس: فعندما يكون المعلم مصغياً إلى إجابة الطالب يستطيع أن يشجعه بإيماءة من رأسه.

٣-حركة الجسم: فعندما يتحرك المدرس لكي يقترب من الطالب أثناء الإجابة فإنه يعطي للطالب إيحاء بأنه يريد أن يسمع ما يقول.

فالتعزيز غير اللفظي يستعمل في أغلب الأحيان من أجل تعزيز سلوك الطالب دون مقاطعة حديثه، بحيث يستمر في كلامه سواء في الاتجاه نفسه أو يعدل في كلامه في اتجاه أكثر دقة (المنيع، ٢٠٠٩، ٢).

٣-**التعزيز الإيجابي (الجزئي)**: كتعزيز الأجزاء المقبولة من إجابات الطالب. فعندما تكون إجابة المتعلم أو استجابته صواباً في جزء منها، ولكنها تتضمن بعض الأخطاء، فإن المعلم يقوم بتعزيز الجزء الصواب فحسب.

٤-**التعزيز المتأخر (المؤجل)**: كأن يقول المدرس للطالب، هل تذكر قبل قليل قلت لنا كذا...؟ يجيب...

٥-**التعزيز السلبي**: إيقاف العقاب إذا أدى الطالب السلوك المرغوب فيه بشكل ملائم.

فالتعزيز إذا استعمل بنوع واحد وعلى شاكلة واحدة يكون رتيباً مملاً، وعلى هذا ينبغي على المعلم والمربي أن يتفننا في انتقاء أساليب التعزيز وأنواعه. إن استعمال التعزيز اللفظي مع التعزيز الحركي يقوي بلا شك من أثر التعزيز، وإن نمط التعزيز أياً كان نوعه قد يفيد أيضاً إذا ما اقترن بنمط آخر يكمله، فالإشارة باليد للاستمرار يمكن أن يصاحبها نمط غير لفظي آخر كالابتسامة مثلاً. ومن جهة أخرى نجد أنه من المهم أن يتناسب حجم التعزيز مع ما قام به الطالب من عمل، إذ ليس من الملائم أن يساوي المعلم في التعزيز بين الطلاب المتنوعين في مستويات إنتاجهم (جاسم، ٢٠٠١، ١١٠).

ونخلص من ذلك إلى أن للتعزيز درجات أو مراتب تتنوع بتنوع درجات ومراتب أعمال الطلاب. ومن جانب آخر فإن استعمال نبرة الصوت بحيث تبدو معبرة عن نوع التعزيز سلبياً كان أو إيجابيا يعد أمراً في غاية الأهمية لجعل التعزيز أكثر فعالية.

ثانياً- دراسات سابقة:

لم يجد الباحث دراسات سابقة تناولت التعزيز مشابهة لبحثه، وبالمنهجية والإجراءات نفسها التي اتبعها الباحث، ووجد بعض الدراسات قد اهتمت بالتعزيز عن طريق التطرق إلى التغذية الراجعة التعزيزية في ثناياها، سيعرض الباحث اثنين منها وكما يأتي:

أولاً: دراسة الطائي ٢٠٠٣

(أثر استخدام التغذية الراجعة الفورية والمؤجلة في تحصيل طلاب الصف الخامس الإعدادي في مادة علم التجويد في الإعداديات الإسلامية)

أجريت هذه الدراسة في جامعة بغداد– كلية التربية، لمعرفة أثر كل من التغذية الراجعة الفورية والمؤجلة في تحصيل فئات الطلاب ذوي التحصيل (العالي والمتوسط والمنخفض) باستعمال المنهج التجريبي في البحث فقسم الباحث عينة البحث إلى مجموعتين تجريبيتين وعدد كلٍّ منهما (٢٩) طالباً وكما يلي:

١–المجموعة التجريبية الأولى تدرَّس بأسلوب التغذية الراجعة الفورية.

٢–المجموعة التجريبية الثانية تدرَّس بأسلوب التغذية الراجعة المؤجلة.

استمرت التجربة خمسة وستون يوماً وكان من نتائجها وجود فرق ظاهر بين متوسط تحصيل المجموعتين التجريبيتين يبلغ (٤,٧٦) لمصلحة استخدام التغذية الراجعة المؤجلة، وقد يعزى ذلك إلى بذل الطلاب جهداً عقلياً في محاولة التوصل إلى الإجابة الصحيحة من خلال متسع من الوقت للتفكير في إجاباتهم عن الأسئلة التي عرضت عليهم، لأن استعمال التغذية الراجعة المؤجلة يزيد من عملية التعلم إذ يحصل المتعلم على فرصة للتفكير ملياً بالأسئلة وبذل جهد عقلي لإعادة الحل في فكره مما يحثه على تقبل الإجابة الصحيحة بفعل التغذية الراجعة المؤجلة. وقد تخلل استعمال التغذية الراجعة بعض أنواعها التعزيزية أي (التغذية الراجعة التعزيزية) وهو ما يطلق عليه بمصطلح (التعزيز).

ثانيا: دراسة طبيب ٢٠٠٥

(أثر التعزيز على التحصيل العلمي لطلبة المرحلة الأساسية الدنيا من وجهة نظر معلميهم في مدينة قلقيلية)

أجريت هذه الدراسة في جامعة النجاح الوطنية- كلية الدراسات العليا، فلسطين، قلقيلية، للتعرف إلى وجود علاقة بين التعزيز وتحصيل طلبة الصفوف الأساسية الأولى في مدينة قلقيلية، باستعمال المنهج الوصفي في البحث وقد أجرى الباحث استبانة اشتملت على (٢٠) فقرة موزعة على أربعة مجالات، تكونت الفئة المستهدفة في الاستبانة مجموعة من معلمي ومعلمات المرحلة الأساسية الدنيا في مدينة قلقيلية.

أجريت الدراسة على عينة قوامها (٣٣) من معلمي ومعلمات المرحلة الأساسية الدنيا في مدينة قلقيلية تم اختيارهم بطريقة عشوائية، وبعد تحليل نتائج الاستبانات خلص الباحث إلى ما يلي:

إن التعزيز بأشكاله المتعددة يؤثر إيجابيا على تحصيل الطلبة و يتضح ذلك من خلال النسبة المئوية للدرجة الكلية للمجالات الأربعة حيث كانت النسبة المئوية (٨٠,٥٥%)، وتعد نسبة مرتفعة جداً، فيرى المستجيبون أن التعزيز يساهم في رفع مستوى التحصيل العلمي لدى المتعلمين، فالتعزيز بمثابة المحرك لسلوك المتعلم، كما يوفر التعزيز للمتعلم الجو العلمي المناسب.

منهجية البحث وإجراءاته

أولاً- منهجية البحث:

اعتمد الباحث المنهج الوصفي التحليلي عن طريق تحليل المحتوى لمجموعة من الأحاديث النبوية المختارة، للتوصل إلى استعمال التعزيز لدى النبي محمد ﷺ في تعامله مع الصحابة ﵃، واستخلاص المهارات التعزيزية التي يمكن الإفادة منها في التربية والتعليم المعاصرين. والمنهج التحليلي «يتم من خلاله فهم الظاهرة على النحو الدقيق أو على النحو الأفضل، ويتم ذلك بجمع البيانات وتصنيفها ومعالجتها وتحليلها تحليلاً كافياً لاستخلاص دلالتها والوصول إلى نتائج أو تعميمات عن الظاهرة أو الموضوع محل البحث» (الرشيدي، ٢٠٠٠، ٥٨- ٥٩).

ثانياً- إجراءات البحث:

١-تحديد مجتمع البحث وعينته:

يتضمن تحديد المجتمع التعريف ببعض خصائصه، ومن الطبيعي أن تتغير قائمة الخصائص طبقاً لأهداف الدراسة، فقد تقل هذه الخصائص أو تزيد، وبعد تحديد ما تقدم من هذه الخطوات يصبح لدينا تصور واضح لجميع خصائص مجتمع الدراسة الذي نختار منه العينة (أبو علاّم، ٢٠٠٣، ٨٥-٨٦).

ولتحقيق هدف البحث في الدراسة الحالية، فإن مجتمع البحث يتحدد بالمصادر والمراجع التي تضم الأساليب التربوية للنبي محمد ﷺ من خلال أقواله وأفعاله وتقريراته ﷺ التي تحتوي على المهارات التعزيزية، وهذا المجتمع من السعة بحيث لا يمكن حصره جميعه لأنه يشمل كتب الحديث والسيرة والفقه والتهذيب والأخلاق، فلم يحدد الباحث العينة بكتب محددة، وإنما شمل أي كتاب من كتب الحديث يظن الباحث أن يجد فيه أحاديث تحتوي على مهارات التعزيز، وقد استعان الباحث بالله تعالى ثم بقرص (CD) المكتبة الشاملة الإصدار الثالث لاستخراج الأحاديث من مضانها.

٢-إجراءات تحديد أداة البحث:

اعتمد الباحث صحيفة تحليل المحتوى للتثبت من أن الأحاديث التي حددها تحتوي على مهارات التعزيز التي استعملها الرسول ﷺ في التربية والتعليم مع أصحابه ﵃.

أ- صحيفة تحليل المحتوى وتحديد وحدات التحليل:

يتركز عمل الباحث في البحث الحالي على وحدة الفكرة؛ التي تُعد من أكبر الوحدات وأهمها في تحليل المحتوى، وأكثرها استعمالاً، وهي عبارة عن جملة، أو عبارة تتضمن فكرة يبحث عنها تحليل المحتوى. (الطائي، ٢٠٠٩، ١٠١)؛ فالأحاديث النبوية التي تحمل فكرة تعبر عن مهارات التعزيز تمثل وحدة تحليلية في هذا البحث، لذا اعتمد الباحث وحدة تحليل الفكرة لتحليل محتوى مجموعة من الأحاديث؛ وذلك لملائمة هذه الوحدة لطبيعة المحتوى المحَلَّل.

ب- صدق الأداة (صحيفة تحليل المحتوى):

للتثبت من صدق صحيفة تحليل المحتوى ومدى صلاحية فقراتها وصلاحية توزيع هذه الفقرات بين المجالين الرئيسين؛ لابد من استطلاع آراء اختصاصيين؛ فمن الوسائل الفضلى للتثبت من الصدق الظاهري للأداة قبول المتخصصين لها بتقدير صلاحيتها لقياس الصفة المراد التوصل لها (الطائي، ٢٠٠٩، ١٠٢)، لذا عرض الباحث صحيفة تحليل المحتوى على خبيرين في طرائق تدريس التربية الإسلامية(٢)، وتوصل إلى صلاحية فقرات صحيفة تحليل المحتوى معتمداً النسبة المئوية (٨٠%) فأكثر لاتفاق الخبراء، وقد أشار الخبيرين إلى عدد من التعديلات في صياغة عدد من الفقرات، وعدَّل الباحث ما وجَّه به الخبراء، وبعد ما توصل إليه الباحث من آراء الخبيرين ثبت أن صحيفة تحليل المحتوى تتميز بالصدق الظاهري، وصمم الباحث صحيفة تحليل المحتوى وفقاً لموضوع البحث وهدفه، فكانت الصحيفة وفقاً لما مبين في الملحق (١).

٣-الوسائل الإحصائية:

استعمل الباحث النسبة المئوية لتعرف نسبة اتفاق الخبراء على صلاحية فقرات صحيفة تحليل المحتوى:

$$\text{النسبة المئوية} = \frac{\text{الجزء}}{\text{الكل}} \times ١٠٠\%$$

عرض نتائج البحث وتفسيرها

توصل الباحث إلى استعمال مهارة التعزيز من مصادر السنة النبوية، فجمع البيانات التي تدل على استعمال هذه المهارة متمثلة ببعض أحاديث النبي ﷺ، ومن ثم عالجها وحللها لاستخلاص دلالتها في كونها تمثل مهارة التعزيز لدى النبي ﷺ ومدى الإفادة منها في التربية والتعليم للوصول إلى نتائج أو تعميمات تفيد الموضوع محل البحث:

١-كان الرسول محمد ﷺ يتقن فن التحفيز والتشجيع والتعزيز من خلال نعت الأوصاف المتميزة على صحابته: فأبو بكر رضي الله عنه (الصديق)، وعمر رضي الله عنه (الفاروق)، وحمزة بن عبد المطلب رضي الله عنه (أسد الله)، وخالد بن الوليد رضي الله عنه (سيف الله المسلول)، وهكذا بقية الأصحاب رضي الله عنهم أجمعين، فقد كان لهذا التحفيز والتعزيز أكبر الأثر على فعالية الأداء لديهم رضي الله عنهم (عبد الجواد، ٢٠٠٩، ١٩-٢٠). ويمكننا عكس هذه المواقف على مواقف مشابهة في التربية والتعليم، كأن يميِّز الطلاب أو المتربين المتميزين بوصف يطابق ما تميزوا به من صفة ظاهرة موجودة فعلاً فيهم، مما يجعلهم أكثر تمسكاً بها وأحرص على تركها كونها ميزتهم عن أقرانهم ورفعت شأنهم، فينعكس ذلك على فعالية الأداء لديهم.

٢-عن الحارث بن مالك الأنصاري رضي الله عنه أنه مر برسول الله ﷺ فقال له ﷺ: «**كيف أصبحت يا حارث؟** قال: أصبحت مؤمنا حقا فقال: **انظر ما تقول؟ فإن لكل شيء حقيقة فما حقيقة إيمانك؟** فقال: قد عزفت نفسي عن الدنيا وأسهرت لذلك ليلي وأطمأن نهاري وكأني أنظر إلى عرش ربي بارزا وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون فيها وكأني أنظر إلى أهل النار يتضاغون فيها فقال: **يا حارث عرفت فالزم ثلاثاً**» (الطبراني، ١٩٨٣، ج٢، ٢٦٦). ومن هذا الحديث يتضح أسلوب التغذية الراجعة التعزيزية في قوله ﷺ: «**يا حارث عرفت فألزم**» فكان هذا القول بمثابة التقويم والانطباع الذي رسخ عند الرسول ﷺ عن حارث أنه عرف طريق الإيمان الحق، وأنه بعد معرفته لهذا الطريق عليه التمسك والالتزام به، فكان الإقرار بذلك من الرسول ﷺ تعزيزاً وتشجيعاً له للمداومة على حاله التي وصل إليها. ويمكننا عكس هذه المواقف على مواقف مشابهة في التربية والتعليم من خلال ملاحظة المدرس أو المربي لطلابه فإذا رأى أن أحدهم قد قطع أشواطاً كبيرة في التعلم، ووصل إلى درجة عالية من التقدم على أقرانه، فله أن يعزز هذا التقدم بتغذية

راجعة تعزيزية، كأن يقول له مثلاً: «أحسنت لقد وصلت إلى مرحلة متقدمة من العلم فأوصيك بالمداومة عليها...»، بدلاً من أن يكتفي بقوله «أحسنت» وحسب.

٣-عن أُبي بن كعب ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**يا أبا المنذر أتعرف أيَّ آيةٍ من كتاب الله معكَ أعظم؟** قلت: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ﴾ فضرب في صدري وقال: **ليهنِكَ العِلم أبا المنذر**» (مسلم، د.ت، ج١، ٥٥٦). ففي هذا الحديث استعمل الرسول ﷺ تعزيزين في وقت واحد، الأول: غير لفظي وهو الضرب الخفيف اللطيف على صدر أُبي بن كعب ﷺ بيده الشريفة، تعبيراً عن رضاه بما وصل إليه أُبي بن كعب من الرقي في درجات العلم، وهذه اللمسة أو الضربة أخذت مأخذها في تعزيز نفس الصحابي أبي بن كعب، ولم ينسها وبقى يتذكرها إلى حين روايته للحديث، فأوردها في حديثه كما حصلت ولم يغفلها، وهذا دليل على تأثره بهذا النوع من التعزيز من لدن خير البشر محمد ﷺ، والثاني: لفظي يتمثل بقوله «**ليهنك العلم أبا المنذر**» فهنأه بهذه الدرجة العلمية الرفيعة التي بلغها أن أجاب من فوره على سؤال علمي لم يُعَلِّمه الرسول ﷺ لأحد من البشر. فكان هذا التعزيز الفوري الثنائي من لدن الرسول ﷺ ذا أثر إيجابي مؤثر وفاعل في نفس أُبي بن كعب ﷺ (الطائي، ٢٠٠٩، ٣٧). يمكن الإفادة من هذا الموقف في التربية والتعليم، حينما يلحظ المدرس مقدرة علمية عالية عند أحد طلابه يعزز فيه تلك الصفة، بتهنئته بهذه الدرجة العلمية التي وصلها ويربت على كتفه بيده ليزيد من فاعلية التعزيز، أي بمعنى آخر يستعمل التعزيز اللفظي مع التعزيز غير اللفظي.

٤-عن زهرة بن معبد، عن جده ﷺ، قال: كنا مع النبي ﷺ وهو آخذ بيد عمر بن الخطاب ﷺ، فقال عمر: والله يا رسول الله، لأنت أحب إلي من كل شيء، إلا نفسي، فقال النبي ﷺ: «**والذي نفسي بيده، لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من نفسه**». قال عمر ﷺ: فأنت الآن والله أحب إلي من نفسي، فقال ﷺ: «**الآن يا عمر**» (ابن حنبل، د.ت، ج٤، ٢٣٣). ففي هذا الحديث يتضح أسلوب التعزيز اللفظي الفوري بقوله ﷺ «**الآن يا عمر**» بعد أن استجاب عمر بن الخطاب ﷺ لطلب الرسول ﷺ إليه أن يحبه أكثر من نفسه حتى يبلغ المرتبة العليا من الإيمان، فكان قوله ﷺ «**الآن يا عمر**» طمأنةً وتعزيزاً لعمر ﷺ، وإشباعاً لنفسه التواقة لاكتمال الإيمان والسبَّاقة إلى الخير، فحينما علم عمر ﷺ أن الرسول ﷺ هو سبب هدايته وسبب نعيم الدنيا والآخرة له، عدل عن قوله

الأول ونطق بعدها بالحق (الطائي، ٢٠٠٩، ٣٧). ويمكننا عكس هذا الموقف على مواقف مشابهة في التربية والتعليم، للإفادة في تنويع التعزيز وتجنب الاقتصار على أنواع محددة من الألفاظ مثل (أحسنت وجيد وممتاز) بل التوسع في ذلك لألفاظ جديدة ومنها لفظ (الآن يا فلان) مع الأخذ بالاعتبار ملائمته للموقف التعليمي المحدد.

٥- عن أبي موسى الأشعري ﷺ قال: قال النبي ﷺ «**إن الأشعريين إذا أرملوا في الغزو أو قل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد بالسوية فهم مني وأنا منهم**» (البخاري، ١٩٨٧، ج٢، ٨٨٠). في هذا الحديث لفت الرسول ﷺ الأنظار إلى فضيلة الأشعريين بسبب إيثارهم ومواساتهم، وإن فعلهم هذا مثل فعله، وفيه تشجيع لهم على الاستزادة من ذلك وندب للآخرين للاقتداء بهم (العاني، ٢٠٠١، ١٧٩). فكان التعزيز الذي استعمله الرسول ﷺ معهم ينحصر في قوله «**فهم مني وأنا منهم**» يمثل مدحاً وتحفيزاً لهم على الاستمرار على هذه الخصلة المحمودة، وتحفيز الآخرين للتأسي بهم وبصفاتهم الحسنة هذه. ويمكن الإفادة من هذا النوع من التعزيز في التربية والتعليم بطريقة نسبة الطلاب المميزين إلى أستاذهم بعد أن يذكر محاسنهم، كأن يقول: «أنتم مني، وأنا منكم»، وكما قال الرسول ﷺ عن سلمان الفارسي ﷺ: «**سلمان منا أهل البيت**»، (الحاكم، ١٩٩٠، ج٣، ٦٩١) بعدما أشار بحفر الخندق واختصم المهاجرون والأنصار فيه كلٌّ يقول سلمان منا.

٦- عن أم أبان بنت الوازع بن زارع، عن جدها زارع ﷺ، وكان في وفد عبد القيس، قال: لما قدمنا المدينة فجعلنا نتبادر من رواحلنا فنقبل يد رسول الله ﷺ ورجله، وانتظر المنذر الأشج حتى أتى عيبته، فلبس ثوبه، ثم أتى النبي ﷺ، فقال لأشج عبد القيس ﷺ: «**إن فيك خلتين يحبهما الله: الحلم، والأناة**»، قال: يا رسول أنا أتخلق بهما أم الله جبلني عليهما؟ قال: «**بل الله جبلك عليهما**»، قال: الحمد لله الذي جبلني على خلتين يحبهما الله ورسوله (البيهقي، د.ت، ج٧، ١٠٢).

قبل الإشارة إلى التعزيز اللفظي الذي استعمله الرسول ﷺ في الحديث المتقدم ينبغي أن نلقي الضوء على ما يحتويه الحديث من لفتة تدل على سعة انتباه نبينا محمد ﷺ ودقته، فمضمون الحديث دل على نباهة الرسول ﷺ لما كان يراه من كيفية وصول وفد عبد القيس حين قدومهم إليه من بعيد ومراقبته لحركاتهم وتعجلهم في القدوم إليه وتقبيل يده، إلا

ما كان من المنذر الأشج الذي اتصف بالتأني والحلم فنزل من راحلته بسكينة ووقار ولم يتعجل مع قومه بل أتى عيبته (وهي موضع متاعه وثيابه) ولبس ثوبه ثم انطلق إلى رسول الله ﷺ والرسول ينظر إليه معجباً بتأنيه وحلمه، فما كان من رسول الله ﷺ إلا أن عزز هذه الصفات تعزيزاً لفظياً بصياغة تمتلئ بالتحفيز والتبشير بقوله ﷺ "إن فيك خلتين يحبهما الله". وما أحلى وأرجى أن يتصف العبد بصفات وخلال يحبها الله فيكسب العبد محبة الله له بهذه الصفات! فكان ذلك التعزيز بمثابة تبشيراً للأشج بأمرين: الأول؛ محبة الله ﷻ، والثاني؛ الاتصاف بصفات حميدة ومحبوبة عند الله ﷻ (الطائي، ٢٠٠٩، ٣٧). يمكن الإفادة من هذا الموقف بالتغذية الراجعة التعزيزية، التي يمكن تطبيقها مع الطلبة المتصفين بصفات حسنة تميزهم عن غيرهم من الطلبة، فيبادر المدرس أو المربي في تعزيز هذه الصفات كأن يقول للطالب المتميز: «إن فيك صفة محبوبة عند المدرسين وعند الناس، ألا وهي...» ويسمي الصفة أو الميزة الموجودة عند الطالب المعين ويذكر فضل هذه الميزة وفوائدها عند المتصفين بها.

٧- عن أبي موسى الأشعري ﷺ، أن رسول الله ﷺ قال له: «**لو رأيتني وأنا أستمع لقراءتك البارحة، لقد أوتيت مزمارا من مزامير آل داود**» (مسلم، د.ت، ج١، ٥٤٦).

في الحديث المتقدم استعمل الرسول ﷺ أسلوب التعزيز اللفظي المتمثل بالتشبيه بمزامير آل داود، ويقصد به داود نفسه، والمراد بالمزمار الصوت الحسن- فأطلق اسمه على الصوت الحسن للمشابهة- فتشبيه قراءة أبي موسى الأشعري بقراءة نبي الله داود عليه السلام المشهور بحسن الصوت في قراءة الزبور يعد تعزيزاً بليغاً في التمسك بتحسين الصوت في قراءة القرآن وتجميله، وهذا يتضح من قول أبي موسى للرسول ﷺ «**أما لو علمت بمكانك لحبرته لك تحبيراً**». مجال الإفادة من هذا الموقف هو تقديم التغذية الراجعة التعزيزية المتمثلة بإعجاب المدرس أو المربي بموقف تعلمي عند الطالب أو صفة في الطالب لها علاقة بالتعلم والتربية، لأجل تحفيزه نحو التمسك بهذه الميزة، ولا يكتفي المدرس بالاحتفاظ بالإعجاب لنفسه ولكن يظهره للطالب علانية، وأحياناً أمام زملائه الآخرين من الطلبة، إذا أمن من إصابته بالغرور.

٨- عن أبي هريرة ﷺ، أنه قال: قلت: يا رسول الله، من أسعد الناس بشفاعتك يوم القيامة؟ فقال ﷺ: «**لقد ظننت، يا أبا هريرة، أن لا يسألني عن هذا الحديث أحد أوّل منك، لما**

رأيت من حرصك على الحديث، أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال: لا إله إلا الله، خالصا من قبل نفسه» (البخاري، ١٩٨٧، ج١، ١٠٣).

فالتعزيز المتمثل بقوله ﷺ «**لقد ظننت أن لا يسألني عن هذا الحديث أحد أوَّل منك لما رأيت من حرصك على الحديث**» يمثل تعزيزاً بليغاً أثلج قلب أبي هريرة ﷺ بإخباره عن مكانته عند ظن النبي ﷺ وذلك لما رأى ولمس منه من الحرص على الحديث وتحصيل العلم، وفي رواية أحمد «**لقد ظننت أنك أول من يسألني عن ذلك من أمتي**». ومجال الإفادة من هذا الموقف هو استعمال التغذية الراجعة التعزيزية عن طريق إعطاء الانطباع الايجابي عن الطالب عند المدرس أو المربي وإخباره به أمام زملائه الطلبة، كأن يقول له: «هذا ظني فيك، أو، أنت أثبَتَّ لي صدق ظني فيك».

٩-ثبت أن النبي ﷺ استعمل التعزيز اللفظي في أكثر من موضع، من ذلك: عبارات الثناء التي استعملها مع أصحابه خلال بناء المسجد، وحفر الخندق، حيث ثبت عنه أنه ارتجز أبياتاً تشجيعية تعزيزية فقال ﷺ: «**اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة فاغفر للأنصار والمهاجرة**» (البخاري، ١٩٨٧، ج٥، ٢٣٥٧) (مجموعة مشرفين، ٢٠٠٩، ٤) وهو تعزيز لفظي بحت عن طريق الدعاء بالرجز. ومجال الإفادة من هذا الموقف هو، استعمال التعزيز عن طريق نظم المدرس أو المربي الأبيات الشعرية التعزيزية للطلاب، وقراءته لها أمامهم، كأن يكون محتواها رفع الحماس الدراسي، أو الأخلاقي، أو مدح صفات حسنة يتصفون بها، أو أبيات فيها دعاء لهم أو تذكرهم بأجر الآخرة.

والنفس الإنسانية يشجعها الثواب والتعزيز ويجعلها تسخو في البذل والعطاء، سواء في ذلك الصغير والكبير، لذا كان التعزيز معلماً بارزاً في التربية الإسلامية، بل وفي كل أنواع التربية، فالتعزيز على الأمور المحمودة، من الأقوال والأفعال والتصرفات، إزاء المواقف المتعددة مما ينبغي أن يعتني به المربي (الشريف، ٢٠٠٦، ٩٢).

هذا ما فتح الله به علي في استخراج تطبيقات مهارة التعزيز لدى النبي ﷺ في مواقفه التربوية والدعوية المتنوعة والمؤثرة، وهي تشكل إنارات في طريق الدعوة والتربية عند أتباعه من المربين والدعاة، إذ هذا هو سبيلهم وطريقهم الذي يسلكوه، وسلكه من قبلهم نبي الرحمة ورسول الهداية، هذا الطريق المتمثل بقوله تعالى على لسان نبيه ﷺ ﴿ قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ

ﱡﭐﮊﮋﮌﮍ ﮎ ﮏﮐﮑﮒﮓ ﱠ، وهذا السبيل باقٍ إلى يوم القيامة، كلما سار فيه قوم تبعهم آخرون، ويجدد الله فيه، ويختار له من يشاء ويصطفي من عباده الصالحين.

التوصيات

في ضوء النتائج التي توصل إليها الباحث في دراسته هذه يوصي بما يلي:

١-إدراج موضوع مهارة التعزيز في السنة النبوية ضمن خطط دورات إعداد وتدريب وتطوير المشتغلين بأمور التربية والتعليم جميعاً.

٢- تضمين مناهج ومفردات طرائق التدريس في كليات التربية تفصيلات وصور المهارات التربوية والتعليمة التي استعملها النبي ﷺ ولاسيما مهارة التعزيز، من خلال تحليل أحاديثه النبوية الشريفة وإبراز تطبيقات هذه المهارات.

٣-تبني هذه المهارة في الدعوة والتربية من قبل الدعاة والمربين العاملين في مجال الدعوة والتربية اقتداءً بنبينا محمد ﷺ ونصرة له، فمن باب نصرته إتباع هديه والاقتداء به في كل شيء حتى في أساليب الدعوة والتربية.

٤-التأكيد أن مهارة التعزيز التي يستعملها المربون في المواقف التعليمية المتنوعة والتي تنسب إلى علماء الغرب وغيرهم من المحدثين، لها أصول في القرآن الكريم والسنة النبوية واستعملها علماء الأمة على امتداد عمرها وعلى نطاق واسع.

٥-إجراء بحوث موسعة في مجال التعزيز في القرآن الكريم.

الملحق (١)

بسم الله الرحمن الرحيم

م/ صحيفة تحليل محتوى

الأستاذ الفاضل.. المحترم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته...،

يروم الباحث إجراء البحث الموسوم بـ(استعمال مهارة التعزيز في السنة النبوية والإفادة منها في التربية والتعليم).

ولما تتمتعون به من خبرة ودراية في هذا المجال لذا يتوجه الباحث إليكم للتفضل بالحكم على فقرات صحيفة تحليل المحتوى المرفقة طياً، لإبداء الآراء في تحديد كونها أساليب تعزيز، أو وضع التعديلات التي ترونها مناسبة، إذ تضمنت صحيفة التحليل بعض الأحاديث النبوية المتضمنة مهارة التعزيز لدى النبي محمد ﷺ ومجال الإفادة منها في التربية والتعليم.

يقدم الباحث شكره وامتنانه لتعاونكم العلمي معه.

الباحث

المدرس المساعد

حسام مال الله الطائي

صحيفة تحليل المحتوى التي تضم المهارات النبوية في استعمال التعزيز

ت	الحديث	مجال الإفادة منه في التربية والتعليم	يصلح أو لا يصلح	التعديل
١	نعت الرسول ﷺ الأوصاف المتميزة على الصحابة: فأبو بكر رضي الله عنه (الصديق)، وعمر رضي الله عنه (الفاروق)، وحمزة بن عبد المطلب رضي الله عنه (أسد الله)، وخالد بن الوليد رضي الله عنه (سيف الله المسلول)، وهكذا بقية الأصحاب رضي الله عنهم أجمعين.	يميِّز المدرس أو المربي الطلاب أو المتربين المتميزين بوصف يطابق ما تميزوا به من صفة ظاهرة موجودة فعلاً فيهم، مما يجعلهم أكثر تمسكاً بها وأحرص على عدم تركها، كونها ميزتهم عن أقرانهم ورفعت شأنهم، فينعكس ذلك على فعالية الأداء لديهم، كأن يقول: فلان العبقري، وفلان القيادي...، الخ.		
٢	قال حارث رضي الله عنه: قد عزفت نفسي عن الدنيا وأسهرت لذلك ليلي وأطمأن نهاري وكأني أنظر إلى عرش ربي بارزا وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون فيها وكأني أنظر إلى أهل النار يتضاغون فيها فقال ﷺ: «**يا حارث عرفت فالزم** ثلاثاً».	إذا رأى المدرس أو المربي أن أحد طلابه قد قطع أشواطاً كبيرة في التعلم ووصل إلى درجة عالية من التقدم على أقرانه، فله أن يعزز هذا التقدم بتغذية راجعة تعزيزية، كأن يقول له مثلاً: «أحسنت لقد وصلت إلى مرحلة متقدمة من العلم فأوصيك بالمداومة عليها...»، بدلاً من أن يكتفي بقوله "أحسنت" وحسب.		
٣	قال ﷺ: يا أبا المنذر أتعرف أيَّ آيةٍ من كتاب الله معكَ أعظم؟ قلت: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ ﴾ فضرب في صدري وقال: «**ليهنِكَ العِلمُ أبا المنذر**».	حينما يلحظ المدرس أو المربي مقدرة علمية عالية عند أحد طلابه يعزز فيه تلك الصفة، بتهنئته بهذه الدرجة العلمية التي وصلها ويربت على كتفه بيده ليزيد من فاعلية التعزيز، أي يستعمل التعزيز اللفظي مع التعزيز غير اللفظي.		
٤	قال عمر رضي الله عنه: والله يا رسول الله، لأنت أحب إلي من كل شيء، إلا	يمكننا عكس هذا الموقف على مواقف مشابهة في التربية والتعليم، للإفادة في		

	نفسـي، فقـال النبـي ﷺ: «**والـذي نفسي بيده، لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من نفسه**». قال عمـر ﷺ: فأنـت الآن والله أحـب إلي من نفسي، فقال ﷺ: «**الآن يا عمر**».	تنويع التعزيز وتجنب الاقتصار على أنواع محددة من الألفاظ مثل؛ (أحسنت وجيد وممتاز) بل التوسع في ذلك لألفاظ جديدة، ومنها لفظ (الآن يا فلان) ففيه سحر بلاغي خفي، مع الأخذ بالحسبان ملاءمته للموقف التعليمي أو التربوي المحدد.		
٥	قال النبي ﷺ: «**إن الأشعريين إذا أرملوا في الغزو أو قل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد بالسوية، فهم مني وأنا منهم**».	يمكن الإفادة من هذا النوع من التعزيز في التربية والتعليم، بطريقة نسبة الطلاب المميزين إلى أستاذهم بعد أن يذكر محاسنهم، كأن يقول: «أنتم مني، وأنا منكم»، وكما قال الرسول ﷺ عن سلمان الفارسي ﷺ: «**سلمان منا أهل البيت**».		
٦	قال الرسول ﷺ لأشج عبد القيس ﷺ: «**إن فيك خلتين يحبهما الله: الحلم، والأناة**»، قال: يا رسول أنا أتخلق بهما أم الله جبلني عليهما؟ قال: «**بل الله جبلك عليهما**»، قال: الحمد لله الذي جبلني على خلتين يحبهما الله ورسوله.	الإفادة من هذا الموقف بالتغذية الراجعة التعزيزية، التي يمكن تطبيقها مع الطلبة المتصفين بصفات حسنة تميزهم عن غيرهم من الطلبة، فيبادر المدرس أو المربي في تعزيز هذه الصفات كأن يقول للطالب المتميز: «إن فيك صفة محبوبة عند المدرسين وعند الناس، ألا وهي» ويسمي الصفة أو الميزة الموجودة عند الطالب المعين ويذكر فضل هذه الميزة وفوائدها عند المتصفين بها.		
٧	عن أبي موسى الأشعري ﷺ، أن رسول الله ﷺ قال له: «**لو رأيتني وأنا أستمع لقراءتك البارحة، لقد**	مجال الإفادة من هذا الموقف هو تقديم التغذية الراجعة التعزيزية المتمثلة بإعجاب المدرس أو المربي بموقف		

	أوتيت مزمارا من مزامير آل داود».	تعلمي عند الطالب أو صفة في الطالب لها علاقة بالتعلم والتربية، لأجل تحفيزه نحو التمسك بهذه الميزة، ولا يكتفي المدرس بالاحتفاظ بالإعجاب لنفسه ولكن يظهره للطالب علانية، وأحياناً أمام زملائه الآخرين من الطلبة، إذا أمن من إصابته بالغرور.		
٨	عن أبي هريرة ﷺ، أنه قال: قلت: يا رسول الله، من أسعد الناس بشفاعتك يوم القيامة؟ فقال ﷺ: «**لقد ظننت، يا أبا هريرة، أن لا يسألني عن هذا الحديث أحد أوَّل منك، لما رأيت من حرصك على الحديث**».	مجال الإفادة من هذا الموقف هو استعمال التغذية الراجعة التعزيزية عن طريق إعطاء الانطباع الايجابي عن الطالب عند المدرس أو المربي وإخباره به أمام زملائه الطلبة، كأن يقول له: «هذا ظني فيك، أو، أنت أثبَتَّ لي صدق ظني فيك».		
٩	ثبت أن النبي ﷺ استعمل التعزيز اللفظي عن طريق الرجز وكان فيه عبارات الثناء التي استعملها مع أصحابه خلال بناء المسجد، وحفر الخندق، حيث ثبت عنه أنه ارتجز أبياتاً تشجيعية فقال ﷺ: «**اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة فارض عن الأنصار والمهاجرة**».	مجال الإفادة من هذا الموقف هو، استعمال التعزيز عن طريق نظم المدرس أو المربي الأبيات الشعرية التعزيزية للطلاب، وقراءته لها أمامهم، كأن يكون محتواها رفع الحماس الدراسي، أو الأخلاقي، أو مدح صفات حسنة يتصفون بها، أو أبيات فيها دعاء لهم وتذكر بأجر الآخرة.		

هوامش البحث

(١) مجموع النسب المئوية تعدى النسبة ١٠٠% لأنه كان يحق لمالئ الاستبيان أن يختار أكثر من خيار إذا استوجب الأمر، ولهذا جاءت النسب المئوية بهذا الشكل.

(٢) م.د.حسين عليوي حسين الطائي، تدريسي مادة طرائق التدريس، الجامعة الإسلامية، كلية أصول الدين.

م.د.رائد عبد دراج الفراجي، تدريسي مادة طرائق التدريس، الجامعة الإسلامية، مركز التعليم المستمر.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١- **ابن جماعة**، بدر الدين أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن سعد الله الكناني- **تَذْكِرَةُ السَّامِعِ والمُتَكَلِّم في أَدَب العَالِمِ والمُتَعَلِّم**- مكتبة مشكاة الإسلامية، د.م، د.ت.

٢- **ابن حنبل**، أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني- **مسند أحمد بن حنبل**- مؤسسة قرطبة، القاهرة، د.ت.

٣- **ابن منظور**، محمد بن مكرم- **لسان العرب**- دار الفكر، بيروت، د.ت.

٤- **أبو علاّم**، رجاء محمود- **مدخل إلى مناهج البحث التربوي**- مكتبة الفلاح، الكويت، ط٣، ٢٠٠٣م.

٥- **أبو نعيم**، أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الهراني الأصبهاني- **المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم**- تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٦م.

٦- **البخاري**، محمد بن إسماعيل- **صحيح البخاري**- تحقيق محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، د. م، ط١، ١٤٢٢هـ.

٧- **البخاري**، محمد بن إسماعيل- **صحيح البخاري**- تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط٣، ١٩٨٧م.

٨- **البيهقي**، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي- **السنن الكبرى**- الناشر مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد، موقع وزارة الأوقاف المصرية، ط١، ١٣٤٤هـ.

٩- **أمين**، منى طه- **أثر استخدام نوعان من التغذية الراجعة في مادة الرياضيات في التحصيل والاستبقاء لدى طالبات المرحلة المتوسطة**- مجلة الأستاذ، جامعة بغداد، كلية التربية ابن رشد، العدد ٧٣، ٢٠٠٨م.

١٠- **جابر**، عبد الحميد جابر- **مدرِّس القرن الحادي والعشرين الفعّال**- دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠م.

١١- **جاسم**، سلام داود- **طرائق تعليم القرآن الكريم**- معهد الشرق للتنمية البشرية، بغداد، ٢٠٠١م.

١٢- **الحاكم**، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري- **المستدرك على الصحيحين**- تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.

١٣- **الحيالي**، فراس محمد يونس- **المهارات التدريسية اللازمة لمدرسي ومدرسات مادة الكيمياء في المرحلة الإعدادية**- أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة الموصل، كلية التربية، ٢٠٠٢م.

١٤- **الخطيب**، أحمد، والخطيب، رداح- **اتجاهات حديثة في التدريب**- مطابع الفرزدق، الرياض، ط١، ١٩٨٦م.

١٥- **الرشيدي**، بشير صالح- **مناهج البحث التربوي رؤية تطبيقية مبسطة**- دار الكتاب الحديث- د.م، ٢٠٠٠م.

١٦- **سعيد**، محمد رأفت- **الرسول المعلم ومنهجه في التعليم**- دار الوفاء، مصر، المنصورة، ط٢، ٢٠٠٤م.

١٧- **الشريف**، محمد بن شاكر- **نحو تربية إسلامية راشدة، كتاب البيان، سلسلة تصدر عن مجلة البيان**- الرياض، ط١، ٢٠٠٦م.

١٨- **الشمري**، هدى علي جواد- **طرق تدريس التربية الإسلامية**- دار ابن الأثير، الموصل، ط١، ٢٠٠٣م.

١٩- **الصفار**، آلاء بشير رشيد- **مهارات التربية والتعليم عند النبي محمد ﷺ**- بحث غير منشور، جامعة الموصل، كلية التربية للبنات، الموصل، ٢٠٠٩م.

٢٠- **الطائي**، حسام مال الله، مجلة الرباط- **سلسلة طرائق التربية والتعليم**- الحلقة الثالثة، مهارة التعزيز، الموصل، السنة السابعة، العدد ٣٩، ٢٠٠٩م.

٢١- **الطائي**، حسين عليوي- **أثر استخدام التغذية الراجعة الفورية والمؤجلة في تحصيل طلاب الصف الخامس الإعدادي في مادة علم التجويد في الإعداديات الإسلامية**- جامعة بغداد، كلية التربية ابن رشد، رسالة ماجستير غير منشورة، ٢٠٠٣م.

٢٢- **الطائي**، حسين عليوي- **الأساليب التربوية المستمدة من السنة النبوية لتصحيح أخطاء المتعلمين**- مجلة البحوث التربوية والنفسية، جامعة بغداد، العدد ٢١، ٢٠٠٩م.

٢٣- **الطبراني**، سليمان بن أحمد بن أيوب- **المعجم الكبير**- تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط٢، ١٩٨٣م.

٢٤- **طبيب**، عماد محمود سعيد- **أثر التعزيز على التحصيل العلمي لطلبة المرحلة الأساسية الدنيا من وجهة نظر معلميهم في مدينة قلقيلية**- جامعة النجاح الوطنية/ كلية الدراسات العليا/ قسم المناهج و طرق التدريس، رسالة ماجستير غير منشورة، فلسطين، ٢٠٠٥م.

٢٥- **الطيارة**، محمد- **موقع مجلة المعلم**- www.almualem.net، ٢٠٠٩م.

٢٦- **العاني**، زياد محمود- **أساليب الدعوة والتربية في السنة النبوية**- شركة الرشد للنشر، بغداد، ط١، ٢٠٠١م.

٢٧- **عبد الجواد**، محمد أحمد- **من أسرار التميز الإداري والمهاري في حياة الرسول ﷺ**- دار الأندلس الجديدة، مصر، الإسكندرية، ٢٠٠٩م.

٢٨- **العبدلي**، حسام عبد الملك- **أساليب التربية والتعليم من كتاب الله الكريم**- دار النهضة، سورية، دمشق، ط١، ٢٠٠٨م.

٢٩- **العزاوي**، حسن علي- **المرشد المساعد إلى تطوير دورات تحفيظ القرآن الكريم**- والزيدي، طه، دار الانبار، ط١، ٢٠٠٣م.

٣٠- **الغوري**، سيد عبد الماجد- **أبحاث حول التعليم والتربية الإسلامية للعلامة أبو الحسن الندوي**- دار بن كثير، دمشق، ط١، ٢٠٠٢م.

٣١- **الفيروز آبادي**، مجد الدين- **القاموس المحيط**- تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار أحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٣م.

٣٢- **الكفومي**، أبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني- **الكليات (معجم المصطلحات والفروق اللغوية)**- تحقيق: درويش، عدنان، والمصري، محمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٨م.

٣٣- **الكمالي**، عبد الله- **الطريق إلى التميز التربوي**- دار ابن حزم، بيروت، ط٢، ٢٠٠٣م.

٣٤- **مجموعة مشرفين- موقع الاعتصام**- www.aletisam.com ٢٠٠٩م.

٣٥- **محمد**، داود ماهر، ومحمد، مجيد مهدي- **أساسيات في طرائق التدريس العامة**- جامعة الموصل، ١٩٩١م.

٣٦- **مسلم**، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري- **صحيح مسلم**- تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

٣٧- **مصطفى**، إبراهيم وآخرون- **المعجم الوسيط**- تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، د.م، د.ت.

٣٨- **المنيع**، ريمان، منتديات مشروع تطوير الرياضيات والعلوم الطبيعية، www.sciemathes.com.

٣٩- **الموسى**، أزهار علي حسين، **المهارات التدريسية لدى مدرسي ومدرسات الرياضيات وعلاقتها باتجاهاتهم نحو الرياضيات وطرائق تدريسها**- رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الموصل، كلية التربية، ٢٠٠٠م.

٤٠- **النووي**، أبي زكريا يحيى بن شرف- **التبيان في آداب حملة القرآن**- دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٦م.

الأزمة المالية العالمية وتأثيرها في قطاع النقل في العراق

م.د. افتخار محمد الرفيعي
كلية الإدارة والاقتصاد
الجامعة الإسلامية

أ.م.د. مناهل مصطفى العمري
كلية الإدارة والاقتصاد
جامعة بغداد

م.م. سهيلة نجم
كلية الإدارة والاقتصاد/ جامعة بغداد

مقدمة

يواجه العالم أزمة مالية خطيرة مصدرها كان قلب النظام الرأسمالي نفسه، وهي الولايات المتحدة الأمريكية– وهي أكبر دول العالم اقتصادياً– والتي كشفت عن هشاشة الأنظمة المالية ومعاناتها من مواطن ضعف صارمة، تمثلت أهم مظاهرها في انهيار بنوك دولية عملاقة في ظل اقتصاد يعاني أصلاً من عجز في ميزانه التجاري إلى جانب العجز في الميزانية، فضلاً عن السياسات الخاطئة للولايات المتحدة الأمريكية التي شهد العالم خلالها طغيان هذه الدولة والظلم العالمي الذي مارسته ضد البشرية، والدور الأكبر في ارتفاع حجم الإنفاق العسكري الذي تسبب بدوره في ارتفاع حجم الديون الحكومية والتي قدرت حسب المصادر الأمريكية بنحو (١١) تريليون دولار أمريكي، وهي تشكل ما يزيد عن ٦٥% من GDP، كما قُدرهُ خبراء آخرون بواقع (٣٨٠) ألف دولار أمريكي في الدقيقة الواحدة.

ألقت الأزمة المالية الأمريكية للعام ٢٠٠٨ بظلالها على أغلب اقتصادات دول العالم، ولاسيما دول الخليج وبالذات الدول المصدرة للنفط. جاءت أهمية البحث والمتمثلة في توضيح التلكؤ الذي حدث في تنفيذ مشروعات النقل في العراق من خلال تأثر تخصيصات هذا القطاع في الموازنة العامة.

انطلق البحث من فرضية مفادها «أن قطاع النقل في العراق قد تأثر بالأزمة المالية الأمريكية عام ٢٠٠٨ بشكل غير مباشر من خلال تأثر إيراداته النفطية بها».

ولتحقيق هدف البحث فقد جرى تقسيمه إلى أربعة محاور وضح المحور الأول مفهوم الأزمة، وتطرق الثاني إلى أسباب الأزمة المباشرة وغير المباشرة، فيما كرس المحور الثالث لتوضيح تأثير الأزمة في الاقتصادات الأخرى، في حين خصص المحور الرابع لبيان تأثير الأزمة في قطاع النقل في العراق، وأختتم البحث ببعض الاستنتاجات والتوصيات.

المحور الأول
مفهوم الأزمة

تعرف الأزمة المالية على إنها الانخفاض المفاجئ في أسعار نوع أو أكثر من الأصول. تكون الأصول أما أصول مادية أو مالية، فالأصول المادية هي رأس المال المادي الذي يستخدم في العملية الإنتاجية مثل (الآلات، المعدات، المكائن، والأبنية).

أما الأصول المالية تتمثل في حقوق الملكية لرأس المال المادي أو المخزون السلعي مثل (الأسهم وحسابات الادخار) أو تتمثل في حقوق الملكية للأصول المالية وتسمى (المشتقات المالية) ومنها العقود المستقبلية أو العملات الأجنبية، فيعني الانهيار المفاجئ لقيمة أصول ما إفلاس أو انهيار قيمة المؤسسة التي تملكها.

قد تأخذ الأزمة المالية شكل انهيار مفاجئ في سوق الأسهم أو عملة دولة ما، أو في سوق العقارات أو مجموعة من المؤسسات المالية لتمتد بعد ذلك إلى أجزاء الاقتصاد الأخرى. قد يحدث مثل هذا الانهيار في أسعار الأصول نتيجة لانفجار فقاعة سعرية (فقاعة المالية) وأحياناً تسمى فقاعة المضاربة، التي هي نتاج لعملية بيع وشراء كميات ضخمة من نوع أو أكثر من الأصول المالية أو المادية (الأسهم والمنازل) بأسعار تفوق أسعارها الطبيعية (أو الحقيقية) من أجل الحصول على الربح الرأسمالي المتوقع وليس بناءً عل العائد المنتظم أو غير المنتظم لتلك الأصول[١].

تدعو الضرورة هنا إلى توضيح: كيف تنشأ الفقاعة؟

تنشأ الفقاعة عندما تُصب أموال على أصول أكثر مما تبرره عوائدها، كما يحدث في عملية المضاربة، التي هي عملية بيع وشراء الأصول بأنواعها لذاتها للاستفادة من تقلبات أسعارها وليس لاستخدامها في الأغراض التي وجدت من أجلها، أو للاستفادة من عوائدها.

لا يوجد أجماع في علم الاقتصاد الغربي على أسباب الفقاعات أو طريقة نشوئها. فجماعة تقٌر بوجودها ويعزوها لعوامل عرضية لا يمكن التنبؤ بها. وهناك نماذج أكاديمية تحاول إثبات أمكانية حدوث الأزمات المالية حتى من دون وجود مضاربة أو اللايقين أو عدم اكتمال المعلومات. وجماعة ثانية تنكر وجود الفقاعات أصلاً، معتبرة إن الارتفاع والانخفاض في أسعار الأصول ما هي إلا عمليات تصحيح ذاتي طبيعية بالنسبة للسوق،

وتقول إن السوق لا تخطئ أبداً، وإن حدثت الفقاعة فيها، فهذا حدث طبيعي لا يمكن تجنبه (كالزلازل والبراكين).

يمثل هذا الموقف دفاعاً عن المضاربة المالية، ويرفض أي قيود اجتماعية أو حكومية على الرغم من قدرتها على أطلاق الأزمات المالية وزعزعة استقرار الاقتصاد. وأخرى ثالثة تُرجع سبب حدوث الفقاعة أحيانا إلى خطأ في السياسة النقدية وليس في حرية السوق. فعندما يلجأ البنك المركزي إلى إبقاء معدل الفائدة أقل من المطلوب، فسيؤدي ذلك إلى تدفق سيولة نقدية كبيرة لشراء كمية محدودة من الأصول، ومن ثم ارتفاع في أسعار الأصول بشكل مفتعل على وفق قانون العرض والطلب(٢).

يتميز تحليل الأزمات الاقتصادية بمشاكل حقيقية منها البطالة، التضخم، اختلال النمو... الخ، وبالإمكان اعتبار الأزمة ظاهرة، وبهذا المعنى تُعرف الأزمة بنتائجها «فهي انهيار بورصة، مضاربات نقدية كبيرة، بطالة دائمة». وهناك من يُعرف الأزمة بأسبابها «على إنها فترة انقطاع في مسار النمو الاقتصادي السابق».

من هنا فأن بعض الدول لا تكون في أزمة قياساً على معدل التضخم لأنه منخفض، إلاً أنها بلا شك تكون في أزمة إذا ما قسناها بالنسبة لمعدل النمو الاقتصادي السابق الذي انخفض بصورة كبيرة.

المحور الثاني
أسباب الأزمة المالية العالمي(٣)

مرت سوق الأسهم بانفجار فقاعات ضخمة من قبل، منها تضخم أسعار أسهم الشركات العاملة في قطاع الإنترنيت كما تعرف (فقاعة دوت كوم) بين العامين (١٩٩٥-٢٠٠١) وصولاً إلى انهيار بشكل مريع.

قام بنك الاحتياطي الفيدرالي (البنك المركزي الأمريكي) لإبقاء الاقتصاد الأمريكي بعيداً عن الركود بعد انفجار فقاعة (دوت كوم) بتخفيض معدلات الفائدة الأساس من ٦٠٥% إلى ١% جزئياً، ولم يؤد انفجار هذه الفقاعة إلى انهيار اقتصادي. هذا الإجراء أدى بدوره إلى أطلاق العنان في منح القروض لغرض المضاربة والاستهلاك لا لغرض الاستثمار

المُنتج. وعليه يكون انفجار فقاعة شركات الانترنيت (دوت كوم) له دوراً فعالاً في انتقال رؤوس الأموال المضاربة إلى سوق العقارات.

فالقروض العقارية تُعرف على إنها أصول مالية تدر عائداً للمصرف أو للصندوق الاستثماري الذي يملكها، ومن ثم أوراق الرهون العقارية هي أصول مشتقة (شكل من أشكالا المشتقات المالية). كانت بعض المؤسسات المالية العملاقة مثل (فاني ماي Fannie Mae) و(فردي ماك Freddy Mac) و(جييني ماي Ginne Mae) تضمن حقوق مشتري أوراق الرهون العقارية من خطر تعثر دفع الأقساط.

كانت (Fannie Mae) و(Freddy Mac) تملكان أو تضمنان كلتاهما نصف الرهون العقارية في الولايات المتحدة عام ٢٠٠٨، علماً إن حجم الرهون يبلغ ١٢ تريليون دولار أمريكي خلال العام نفسه، ومن ثم أدى انفجار الفقاعة العقارية إلى تدهور قيمة أسهمها بشكل حاد. في يوم ٢٠٠٨/٩/٨ أعلنت الحكومة الأمريكية وضع اليد على الشركتين لحماية قيمة العقارات ككل، ووضعت مائتي مليار دولار كضمان لهما، أما شركة (Ginnie Mae) فهي حكومية أصلاً، وأن كُل هذه الشركات هي مجرد شركات وساطة مالية لا تقدم قروضاً عقارية للزبائن، بل تستثمر القروض العقارية من المصارف وتورقها. هذا يدلل على إن الحكومة كانت جزءاً من عملية التوريق (التسنيد).

أولاً- الأسباب المباشرة:

١-أقدام العديد من المؤسسات المالية المختصة في قطاع العقار بإقراض أموال عقارية لأُسر غير قادرة على التسديد من ذوي الدخل المحدود متجاهلة بذلك قاعدة الحذر وتقييم المخاطر. وقد جرى تشجيع هذه العملية من قبل الحكومة الأمريكية بمقتضى قانون يعود إلى العام ١٩٧٧، الذي ينص على أمكانية أن تطلب أية مؤسسة مالية وتحصل على ضمانات لودائعها المالية من الدولة (الهيأة الفيدرالية للتأمين على الودائع) إذ ألتزمت بالإقراض إلى أُسر أمريكية من ذوي الدخل المتواضع[٤].

٢-حاولت المصارف التي عانت من عجز الاقتراض من المصارف الأخرى عبّر السوق النقدية، لكون المصارف أصبحت ترفض الإقراض لغيرها، واتسعت رقعة المصارف التي تعاني من العجز، مما ساهم في ظهور أزمة في النشاط المالي، وعملت البنوك المركزية

بصفتها الملجأ الأخير للإقراض على تقديم مليارات الدولارات كقروض لهذه المصارف (التي تعاني من العجز)، لكن الوضع أزداد سوءاً[٥].

٣-حدثت مضاربة كبيرة في البورصة، إذ أقدم الوسطاء الماليون على بيع سندات بإعداد كبيرة لضمان الحصول على السيولة، مما ساهم في انخفاض قيمة السندات ولا تزال قيمة الأسهم والسندات التي تمثل قطاعات صناعية تسجل تراجعاً، ومعروف إن المضاربات تولد ما يسمى ب (اقتصاد الفقاعات) الذي ينهار أثر أية هزة[٦].

٤-السبب الرئيس المباشر للأزمة يتعلق بالوضع الاقتصادي والمالي الأمريكي منذ فترة طويلة وحتى ما بعد اندلاع الأزمة، الذي يتجلى في إن الأزمة الراهنة قد لا تشبه تماماً الأزمات السابقة، إذ بدأت الولايات المتحدة في سبعينيات القرن العشرين بعملية نزع التصنيع أو اللا تصنيع deindustrialization التي انتقلت بموجبها من الاعتماد على الأسواق المحلية- القومية إلى الأنموذج المتعولم الحالي من العولمة عبرً نقل الصناعات الثقيلة الملوّثة إلى الصين والهند وغيرها، وتزامن ذلك مع تحرير أسواق المال ورفع كل القيود المنظمة لها الذي ترتب عليه هجرة جماعية لرؤوس الأموال إلى البلدان الآسيوية، وتقسيم عمل دولي جديد- التقنية المتطورة، والبحث والتطوير، والخدمات المالية في المراكز الرأسمالية، والعمليات الصناعية التقليدية في الأطراف- الذي بدوره أدى إلى توسع هائل في الأسواق المالية التي تعولمت بسرعة، فأصبح القطاع المالي في بريطانيا مثلاً مسؤولاًً عن نصف النمو الاقتصادي، والقطاع المالي والعقاري في أمريكا حتى العام ٢٠٠٦ اللذان لم يعتمدا على الاقتصاد الحقيقي بل على المضاربة بشكل كامل[٧].

٥-سلسلة الأحداث المالية التي حدثت في أمريكا وأوربا منذ شباط ٢٠٠٧ وحتى تفجر الأزمة، ثبتت للجميع أن الأزمة هي مرحلة حتمية لم يتفا جئ المراقبين الماليين والاقتصاديين بها[٨].

ثانياً- الأسباب غير المباشرة[٩] :

١-يتمثل السبب غير المباشر الرئيس في انشغال الإدارة الأمريكية بالسياسات الخارجية والهيمنة والعدوانية مع إهمال الوضع الداخلي.

٢-توظيف الموارد الاقتصادية الأمريكية بما يخدم سياساتها وهيمنتها الخارجية على حساب إهمال المراقبة والمتابعة لأحوال الأوضاع الداخلية المالية والاقتصادية.

٣-انتشار الفساد الأخلاقي الاقتصادي مثل استغلال الكذب، والشائعات المغرضة، والغش، والتدليس، والاحتكار، والمعاملات الوهمية. كل هذا يؤدي إلى حدوث الثورات الاجتماعية عند عدم تسديد الديون والقروض.

٤-قيام النظام المالي والمصرفي على جدولة الديون بسعر فائدة أعلى أو استبدال قرض واجب السداد بقرض جديد بسعر فائدة أعلى. إذ إن هذا الإجراء يلقي أعباء أضافية على المقترضين المدينين الذين عجزوا عن سداد القروض الأولى بسبب سعر الفائدة الأعلى.

المحور الثالث
تأثيرات الأزمة العالمية في الاقتصادات الأخرى

ألقت الأزمة العالمية بظلالها على مفاصل الاقتصاد المختلفة في العالم، ووصلت تأثيراتها إلى حيث لم يتوقع أن تصل من قبل متمثلة بدول الخليج العربي. وأدت ضمن تأثيراتها إلى انخفاض الطلب على الوقود في العالم بأكمله، وهو ما يوجب أيجاد إصلاحات هيكلية وإعادة النظر بالسياستين المالية والنقدية لدول العالم كافة ومنها العراق.

أولاً- التأثيرات المالية للأزمة(١٠) :

١- إفلاس وخسائر عدد من المؤسسات المالية العملاقة:

كان أول تأثيرات الأزمة انهيار مؤسسات مالية عملاقة بلغ عمرها أكثر من قرن من الزمن، منها:

- إفلاس مصرف الأعمال الأمريكي (ليمان بروذرز) وهو رابع أكبر مصرف في الولايات المتحدة.
- تعثر (ميريل لينش) الذي خسر في عام واحد ما قيمته ٢٣ مليار دولار، وأعلن عن بيعه لمنافسه (بنك أوف أمريكا) مقابل ٥٠ مليون دولار.
- انهيار (واشنطن ميو تشوال) أحد أكبر مصارف التوفير والقروض في الولايات المتحدة.

- تدهور قيمة أسهم كل من شركتي (فاني ماي) و(فريدي ماك) العملاقتين المتخصصتين بتمويل العقارات بشكل مذهل إذ بلغت خسائر شركة (فاني ماي) لوحدها ٢٣٠٢ مليار دولار خلال الربع الأول من العام ٢٠٠٩.
- تعرضت مجموعة (سيتي غروب) المصرفية الأمريكية إلى خسائر فادحة.
- تعرض المصرف الأمريكي العملاق (جي بي مورغان تشيس) إلى خسائر أدت إلى شراءه من قبل مصرف (بيير ستيرنس) في آذار ٢٠٠٨.
- إفلاس أكبر شركة تأمين في الولايات لمتحدة الأمريكية والعالم وهي (AIG) دافعة معها قطاع شركات التأمين في العالم إلى الهبوط، حتى إن سهم هذه الشركة أصبح يتداول عند سعر ٤٦ سنتاً أمريكاً فقط في شهر آذار ٢٠٠٩ بعد إن فقد أكثر من ٩٠% من قيمته.

تعدت الأزمة حدود الولايات المتحدة لتضرب مؤسسات مالية ضخمة في أوربا منها:

- مصرف (نورثن روك) في بريطانيا للتسليف العقاري، الذي قامت الحكومة بتأميمه.
- مصرف (إتش بي أو إس) رابع مصرف في بريطانيا من حيث الرسملة.
- مصرف (هاليفاكس بنك أوف سكوت لاند) الذي قام مصرف (لويدز) البريطاني بشرائه.
- شركة (غلتنير) المالية في أيسلندا، ومصرف (هيبو ريل إيستيت) في ألمانيا.

ولازالت الأزمة تطيح بالعديد من المؤسسات المالية وتمني أخرى بخسائر كبيرة كل يوم من دون أن يتضح لها نهاية.

٢- أزمة سيولة عالمية:

أفرزت الأزمة المالية العالمية أزمة سيولة تولد عنها أزمة ثقة بين المصارف في أنحاء العالم كافة. الأمر الذي ترتب عليه انخفاض الإقراض على مستوى العالم بشكل كبير، وقد حاولت البنوك المركزية مواجهة هذا الانكماِش في السيولة وإعادة الثقة إلى النظام المصرفي.

ثانياً- التأثيرات الاقتصادية:

تعـدت تـأثيرات الأزمـة النظـام المـالي الأمريكـي إلـى الاقتصـاد الأمريكـي بأسـره والعالمي، نتيجة الارتباط الوثيق بين الاقتصادات العالمية، مع تباين درجة هذه التأثيرات في اقتصادات الدول تبعاً لتفاوت درجة انفتاحها على الاقتصاد العالمي وارتباطها به. ويمكننا توضيحها كما يأتي:

١- الانهيارات في الأسواق المالية العالمية[١١]:

حدثت سلسلة انهيارات متتالية في أسواق المال العالمية، بدأت من الولايات المتحدة الأمريكية وامتدت إلى معظم دول العالم، قدرت وكالة بلومبيرغ المالية التي تابعة أداء ٨٩ سوقاً مالية حول العالم خسارة هذه الأسواق حوالي ٣٠ تريليون دولار في العام ٢٠٠٨. بينما تشير تقديرات بنك التنمية الآسيوي إلى أن خسارة العالم من الأصول المالية في العام ٢٠٠٨ قاربت ال٥٠ تريليون دولار. هنا لابد من ذكر بعض الأسواق المالية العالمية التي منيت بخسائر جراء الأزمة[١٢]:

☹ خسر مؤشر (داو جونز) الصناعي في الولايات المتحدة ما يقارب ٥٠% من قيمته من أعلى مستوى له عند (١٤٠٤٣) نقطة في ٨ تشرين الأول من العام ٢٠٠٧.

☹ خسر مؤشر (فاينانشال تايمز) لبورصة لندن في إنجلترا ما يقارب ٤٠% من قيمته خلال أقل من سنة منذ أيار ٢٠٠٨ وحتى آذار ٢٠٠٩.

☹ خسر مؤشر (داكس) في ألمانيا صاحبة أكبر اقتصاد في أوربا ما يقارب ٤٥% من قيمته خلال أقل من سنة منذ أيار ٢٠٠٨ وحتى آذار ٢٠٠٩.

☹ خسر مؤشر نيكاي لبورصة طوكيو في اليابان ما يقارب ٤٢% من قيمته خلال العام ٢٠٠٨.

أما على صعيد أسواق المال العربية التي منيت بخسائر جراء الأزمة المالية وعلى وفق تقرير لبنك الكويت الوطني فهي[١٣]:

☹ سوق دبي كانت أكبر الخاسرين عربياً، فقد خسرت ٧٢% من قيمتها.

☹ سوق السعودية، ثاني أكبر الأسواق العربية، خسرت ٥٧% من قيمتها، أي ما يقارب ١,٠٢ تريليون ريال سعودي أي ما يعادل (٢٧٢) مليار دولار.

☹ خسرت سوق مصر ٥٣,٩% من قيمتها.

☹ خسرت سوق الكويت ٣٨% من قيمتها.

ينبغي هنا أن نذكر خسائر الصناديق السيادية الخليجية المملوكة لحكومات الدول الخليجية، وعلى وفق البنك الألماني (دويتشه بنك) بلغت قيمة هذه الصناديق ما يقارب ١,٣ تريليون دولار، في حين بلغت خسائرها ٤٥٠ مليار دولار، هذا المبلغ يعادل عوائد منطقة الخليج من النفط لعام ٢٠٠٨ كاملاً[١٤].

٢- البطالة والفقر:

لم تنحسر تأثيرات الأزمة المالية على المؤسسات المالية والعقارية في العالم بل امتدت إلى القطاعات الأخرى مثلاً الخسائر التي منيت بها شركة (جنرال موتورز) أكبر شركة للسيارات في العالم في العام ٢٠٠٨ ما قيمته ٣٠,٩ مليار دولار، كما بلغت خسائر شركة (تويوتا) ٧ مليار دولار خلال الربع الأول من العام ٢٠٠٩، بسبب تراجع مبيعاتها نتيجة لانخفاض الطلب العالمي عليها[١٥].

بديهياً تعمد تلك المؤسسات إلى تسريح أعداد كبيرة من العاملين لديها، بهدف التقليل من التكاليف والهروب من الإفلاس، الأمر الذي يؤدي إلى ارتفاع في معدلات البطالة والفقر في العالم.

تشير تقديرات منظمة العمل الدولية إلى أن العالم فقد ما يقارب (٥١) مليون وظيفة في العام ٢٠٠٩، نتيجة الأزمة المالية وما تبعها من ركود اقتصادي، الأمر الذي رفع نسبة البطالة في كل من الولايات المتحدة ودول اليورو إلى ٨,٥%[١٦]، كما تشير توقعات المنظمة إلى وصول عدد العاطلين عن العمل في العالم العربي إلى (٢٢) مليون عاطل[١٧].

عمقت هذه المظاهر من ظاهرة الفقر في العالم. وقد أشار تقرير صادر عن صندوق النقد والبنك الدولي أن الأزمة المالية تعرقل جهوداً تبذلها المؤسسات الدولية لتخفيض أعداد من يعيشون تحت خط الفقر إلى النصف بحلول عام ٢٠١٥، كما يتوقع التقرير ارتفاع مستويات الفقر في أكثر من نصف الدول النامية، وعدد الذين يعانون من فقر مدقع وصل إلى أكثر من مليار نسمة عام ٢٠٠٩[١٨].

أما عن تأثير الأزمة المالية العالمية في زيادة معدلات الفقر في العالم، فقد أشار التقرير الصادر عن البنك الدولي إلى الأتي[١٩]:

- تأثير الأزمة المالية في معدلات الفقر في أفريقيا:

حذر من إن أفريقيا قد تصبح أشد مناطق العالم تضرراً من الأزمة، على الرغم من إنها أقل المناطق اندماجاً مع النظم الاقتصادية والمالية العالمية، كما أوضح تأثر أفريقيا من الأزمة يكون من المجالات الآتية:

أ. انخفاض تدفقات رؤوس الأموال الداخلة: الأمر الذي أدى إلى إلغاء مشاريع حيوية وتأجيل أخرى، هذا سينعكس سلباً على خطط مكافحة الفقر.

ب. انخفاض تحويلات المغتربين: يكون له تأثير في قنوات تدفق المعونات التي يتيحها المغتربون للفقراء وخاصة في الأوقات العصيبة، فنسبة ٧٧% من التحويلات تأتي من الولايات المتحدة وغرب أوروبا التي تأثرت بالأزمة.

ج. انخفاض المعونات: آخذت المعونة الأجنبية للدول الفقيرة في التناقص بسبب الأزمة وتداعياتها على البلدان التي تقدم المعونة، وانكماش اقتصادها.

د. انخفاض أسعار السلع الأساسية: أغلب صادرات الدول الأفريقية هي سلع أساسية ومواد خام، فقد أدى انهيار أسعارها إلى إلحاق الضرر بكثير من البلدان الأفريقية.

تؤدي العوامل المذكورة أنفاً إلى انخفاض في معدلات النمو الاقتصادي المتوقع للقارة الأفريقية بمعدل ٣%، ويكون لهذا الانخفاض تأثيرات مدمرة في الاقتصادات الأفريقية على المدى الطويل، ومن المتوقع أن يؤدي إلى وقوع أزمات إنسانية شديدة.

- تأثير الأزمة المالية في معدلات الفقر في أوروبا وآسيا الوسطى:

شهدت منطقة أوروبا وآسيا الوسطى تأثيرات الأزمة المالية العالمية التي دفعت بحوالي (٣٥) مليون شخص إلى الفقر والمعانات، أي حوالي ثلث عدد السكان الذين كانوا فوق خط الفقر خلال السنوات العشرة الماضية.

فالأزمة إذاً أسهمت في توسيع فجوة الفقر في العالم، وخصوصاً في البلدان النامية، حتى إن بعض الدول الغنية أو التي كانت بعيدة عن مصطلحات الفقر أصبحت تعد العدة لمواجهة زيادة محتملة في أعداد الفقراء، ومنها أيسلندا التي شارفت على الإفلاس نتيجة الأزمة بعد أن أرتفع حجم مديونيتها بشكل كبير، ومن ثم اضطرت الحكومة إلى وضع يدها على معظم القطاع المصرفي في البلاد، والتخلي عن خطة الدفاع عن عملتها، وإيقاف عمليات بيع وشراء الأسهم، والبحث عن طرق للحصول على المساعدات من الخارج.

٣- انخفاض أسعار النفط[٢٠]:

كان لتأثير الأزمة المالية العالمية في مجمل النشاط الاقتصادي ومعدلات النمو انعكاس سلبي على أسعار النفط نتيجة لتوقع انخفاض الطلب عليه على المستوى العالمي، فقد انهارت أسعار النفط من أعلى مستوياتها عند (١٤٧) دولاراً للبرميل في تموز من العام ٢٠٠٨ إلى ما دون (٤٠) دولار في نهاية عام ٢٠٠٨، أي بأكثر من ٧٠%.

أنعكس هذا التراجع الكبير لأسعار النفط على شكل عجوزات ظهرت موازنات بعض الدول الخليجية، فقد بلغ عجز الموازنة السعودية لعام ٢٠٠٩ ما قيمته (٦٥) مليار ريال وهو الأول من نوعه منذ العام ٢٠٠٢، وهذا ينسحب طبعاً على باقي الدول الخليجية[٢١].

المحور الرابع
تأثير الأزمة في قطاع النقل في العراق

أما تأثير الأزمة في الاقتصاد العراقي فقد كان من خلال تأثيرها في القطاع النفطي، إذ إن الانخفاض في أسعاره باتت تأثيراته وتداعياته في مفاصل الاقتصاد العراقي كافة ومنها الإنفاق الحكومي، الذي يعتمد بالدرجة الأساس على عائدات النفط. وذلك للطبيعة الريعية للاقتصاد العراقي واعتماده على العائدات النفطية، التي تؤشر خللاً قائماً في بلد يتطلع إلى بناء جديد على وفق الوصفات القاصرة المقدمة للارتقاء به إلى تلك التطلعات. أن هذا الخلل سيستمر لمدة من الزمن، طالما بقي الهيكل الاقتصادي والقطاعات الإنتاجية والخدمية على وضعها الحالي غير المتوازن.

ولقد أشار العديد من الخبراء الاقتصاديين والأكاديميين والمختصين بهذا الشأن في وزارة المالية، إلى أن خسارة العراق قدرت بنحو ٣٠ مليار دولار جراء انخفاض أسعار النفط في السوق العالمية من ١٤٧ دولار إلى ٤٥ دولار للبرميل بسبب الأزمة المالية العالمية ٢٠٠٨، وانعكس ذلك سلباً على موازنة العام ٢٠٠٩. والذي بدوره أثر في تخصيصات الوزارات الجارية والاستثمارية، منها وزارة النقل. فقد اقترحت حكومة العراق في أيلول ٢٠٠٨ موازنتها العامة على أساس تسعيره (٨٠) دولاراً للبرميل، لكن تراجع أسعاره نتيجة لانخفاض

الطلب عليه فضلاً عن عدم انتظام صادراته النفطية، بسبب الاحتلال وما ترتب عليه من انفلات الوضع الأمني. جعلها تعود لتقترح في كانون الثاني ٢٠٠٩ موازنتها على أساس (٥٠) دولاراً للبرميل. وعلى الرغم من إن مساهمة العراق في معدل النمو الاقتصادي العالمي ضعيفة جداً، ولكن الأزمة المالية العالمية امتدت إلى العراق نتيجة انخفاض أسعار النفط، الذي بدوره أدى إلى توقف أو تلكؤ تنفيذ مشاريع أعمار البُنى التحتية (الصحة والنقل والتعليم...)[٢٢].

فقد أوجدت الأزمة المالية العالمية تحديات على الاقتصاد العراقي هي:

- انخفاض أسعار النفط أدى إلى خسارة أكثر من ٦٠% من قيمة البرميل، فضلاً عن انحسار في البيئة الاستثمارية في مشاريع عديدة للنفط والغاز. كما رافق ذلك خفض الإنتاج بسبب ظروف فنية وأمنية زادت من تداعيات الأزمة العالمية.
- صعوبة الحصول على التمويل، فضلاً عن ارتفاع كلفته بالنسبة للشركات المحلية والأجنبية، التي تمارس أو تنوي ممارسة أنشطتها في البلاد لأنه في حالة كساد وانعدام الثقة الأقراضية بين المصارف، هذا الأمر قلل من اندفاع شركات النفط العالمية للاستثمار في قطاع النفط؛ وذلك لزيادة التكاليف الاستثمارية وبقاء الأوضاع الأمنية دون مستوى الاستقرار النهائي.
- تباطؤ معدل النمو الاقتصادي منذ العام ٢٠٠٣ وحتى الآن.
- انخفاض معدلات التضخم، وهي نتيجة طبيعية تصاحب حالات الركود الاقتصادي عادة.

إن انخفاض الإيرادات النفطية نتيجة الأزمة العالمية، الذي ترتب عليه انخفاض في الموازنة العامة لعام ٢٠٠٩، وما ترتب عليه تقليص الأنفاق الحكومي على قطاعات الاقتصاد. فقد تأثر قطاع النقل والاتصالات بشكل غير مباشر بالأزمة العالمية من خلال تأثيرها في القطاع النفطي، ويتضح ذلك من الجدولين (١) و(٢) التاليين الأتي:

١- الكلفة الكلية لمشروعات الموازنة الاستثمارية:

❀ إن الكلفة الكلية لإنشاء وأعمار المشروعات لعام ٢٠٠٨، قد بلغت (٢٥٦٠٣٩٦,٥) مليون دينار، في حين بلغت نظيرتها لعام (٥٩٠٠٨٤٠,٠) مليون دينار. وهذا يعني أن

الكلفة الكلية لإنشاء وأعمار المشروعات لعام ٢٠٠٩ قد ازدادت (٢,٣) مرة عن نظيرتها للعام ٢٠٠٨.

❀ احتلت فقرة إنشاء المشروعات الخاصة بالنقل البري (سكك الحديد) المرتبة الأولى من حيث الكلفة في كلا العامين, إذ بلغت (١٧٩١٩٣٧,٥) مليون دينار و(٤٩٣٣٠٤٠,٠) مليون دينار على التوالي للعامين ٢٠٠٨ و٢٠٠٩. وجاء في المرتبة الثالثة للكلفة الكلية لإنشاء مشروعات النقل الجوي (الخطوط والطيران)، إذ بلغت (٢٢٨٠٠,٠) مليون دينار و(١٩٢٠٥٠,٠) مليون دينار على التوالي للعامين المذكورين. واحتلت المرتبة الرابعة إنشاء مشروعات النقل البري (السيارات)، فقد بلغت (١٥٣٠٥٩,٠) مليون دينار و(١١٦٧٥٠,٠) مليون دينار على التوالي لعامي ٢٠٠٨ و٢٠٠٩.

❀ أما فيما يتعلق بالكلفة الكلية لأعمار المشروعات، فيتضح إن أعمار مشروعات النقل البحري (الموانئ) احتل المرتبة الأولى من حيث الأهمية النسبية للكلفة الكلية للعامين ٢٠٠٨ و٢٠٠٩، إذ بلغت (٥٥,٠٥% و٦٤,٧٥%) على التوالي. وجاءت في المرتبة الثانية أعمار مشروعات كل من النقل الجوي (الخطوط والطيران) والوزارة، إذ بلغت الأهمية النسبية للنقل الجوي (الخطوط والطيران) (١٤,٨٠% و١٤,٥٦%) وللوزارة (١٤,٨٠% و١٣,٢٤%) على التوالي للعامين ذاتهما. كما احتلت المرتبة الثالثة من حيث الأهمية النسبية للكلفة الكلية لأعمار مشروعات النقل البري (السكك الحديد)، إذ بلغت (٧,٩٥% و٧,٤٥%) على التوالي للعامين ٢٠٠٨ و٢٠٠٩، أما النقل الجوي (الأنواء) فقد بلعت (٧,٤٠%) لعام ٢٠٠٨ فقط.

٢- التخصيصات لإنشاء مشروعات وأعمار مشروعات.

➠ يتضح إن الأهمية النسبية لأجمالي التخصيصات لإنشاء مشروعات وأعمار أخرى إلى إجمالي الكلفة الكلية لها في العام ٢٠٠٩، قد انخفضت إلى ٦,٤% بعد إن كانت ١٤,٣٢% في العام ٢٠٠٨.

الجدول (١)

تخصيصات إنشاء وإعمار مشروعات وزارة النقل على وفق الموازنة الاستثمارية لعام ٢٠٠٨

إنشاء وإعمار	نوع النقل	اسم التشكيل	الكلفة الكلية	الأهمية النسبية %	التخصيصات لعام ٢٠٠٨	الأهمية النسبية %	المصروف الفعلي	الأهمية النسبية %	نسبة الإنجاز المالي %
إنشاء	النقل البري	السيارات	١٥٣٠٥٩,٠	٥,٩٨	٨٥٤٠٧,٥٦٤	٢٣,٤٦	٢٤٦٠,٨٨٧	٥,٣٩	٢,٨٨
		السكك	١٧٩١٩٣٧,٥	٦٩,٩٩	١٢٢١٢٣,٧٢٨	٣٣,٥٤	٢٨٠٩٣,٨٢٧	٦٧,٧٤	٢٣,٠
	النقل البحري	الموانئ	٣٩٨٩٥٠,٠	١٥,٥٨	١٠٠٩٢٦,٥٠٠	٢٧,٧٢	٢٤٩٢,٣٨٨	٦,٠١	٢,٤٧
	النقل الجوي	الأنواء	١٣٦٥٠,٠	٠,٥٣	٨٦٢٦,٧٨١	٢,٣٧	١١٤٤,٠٣٣	٢,٧٦	١٣,٢٦
		الخطوط والطيران	٢٠٢٨٠٠,٠	٧,٩٢	٤٧٠٠٠,٠	١٢,٩١	٧٢٨٣,٠	١٧,٥٠	١٥,٥٠
المجموع			٢٥٦٠٣٩٦,٥	٩٤,٩٩	٣٦٤٠٨٤,٥٧٣	٩٤,٢٩	٤١٤٧٤,١٣٥	٧٤,٤٨	١١,٣٩
إعمار	النقل البري	السكك	١٠٧٥٠,٠	٧,٩٥	٥٤٧,٦٦٩	٢,٤٨	٣٧٩,٨٩٦	٢,٦٥	٦٩,٣٧
	النقل البحري	الموانئ	٧٤٤٠٠,٠	٥٥,٠٥	١٢٩٦٤,٨١٤	٥٨,٨٢	٩٢٨١,٠٠٣	٦٤,٦٨	٧١,٥٩
	النقل الجوي	الأنواء	١٠٠٠٠,٠	٧,٤٠	١٧٥٠,٠	٧,٩٤	٦٧,٣٣٦	٠,٤٧	٣,٨٥
		الخطوط والطيران	٢٠٠٠٠,٠	١٤,٨٠	٣٥٠٠,٠	١٥,٨٨	١٤٩٢,٧٨٨	١٠,٤٠	٤٢,٦٥
	الوزارة	الوزارة	٢٠٠٠٠,٠	١٤,٨٠	٣٢٧٧,٥٠٧	١٤,٨٧	٣١٢٧,٥٠٦	٢١,٨٠	٩٥,٤٢
مجموع الإعمار			١٣٥١٥٠,٠	٥,٠١	٢٢٠٣٩,٩٨٩	٥,٧١	١٤٣٤٨,٥٢٩	٢٥,٧٠	٦٥,١٠
المجموع الكلي			٢٦٩٥٥٤٦,٥	١٠٠,٠	٣٨٦١٢٤,٥٦٢	١٠٠,٠	٥٥٨٢٢,٦٦٤	١٠٠,٠	.

المصدر: من عمل الباحثتان وبالاعتماد على بيانات وزارة النقل، دائرة التخطيط والمتابعة، قسم التخطيط، لغاية ٣١/ ١٢/ ٢٠٠٨

الجدول (٢)

تخصيصات إنشاء وإعمار مشروعات وزارة النقل على وفق الموازنة الاستثمارية لعام ٢٠٠٩

إنشاء وإعمار	نوع النقل	اسم التشكيل	الكلفة الكلية	الأهمية النسبية %	التخصيصات لعام ٢٠٠٨	الأهمية النسبية %	المصروف الفعلي	الأهمية النسبية %	نسبة الإنجاز المالي %
إنشاء	النقل البري	السيارات	١١٦٧٥٠,٠	٢.٠٣	٥٠٤٠٠,٠	١٤,٢٥	٧١٢٤,٠٧٦	١٢,٢٨	١٤,١٤
		السكك	٤٩٣٣٠٤٠,٠	٨٥,٨٠	١٧٩٨٨٩,٠	٥٠,٨٥	٣١٤٧٥,٥١٢	٥٤,٢٤	١٧,٥٠
	النقل البحري	الموانئ	٤٩٧٧٠٠,٠	٨,٦٦	٨٦١٨١,٠	٢٤,٣٦	١٣٨٨١,٢٣٦	٢٣,٩٢	١٦,١١
	النقل الجوي	الأنواء	١٠١٥٠,٠	٠,١٧	٧٧٥٠,٠	٢,٢٠	٤٥٠,٠٠٠	٠,٧٧	٥,٨١
		الخطوط والطيران	١٩٢١٥٠,٠	٣,٣٤	٢٩٤٥٠,٠	٨,٣٥	٥١٠٣,١٩٢	٨,٧٩	١٧,٢٨
المجموع			٥٧٤٩٧٩٠,٠	٩٧,٤٤	٣٥٣٧٦٠,٠	٩٢,٥٠	٥٨٠٣٤,٠١٦	٧٧,٥٠	١٦,٤٠
إعمار	النقل البري	السكك	١١٢٥٠,٠	٧,٤٥	٣٢٥٠,٠	١١,٣١	١٦٨٨,٧٦٢	١٠,٠	٥٢,٠٠
	النقل البحري	الموانئ	٩٧٨٠٠,٠	٦٤,٧٥	١٧٦٩٠,٠	٦١,٥٥	١٢١٤٣,٩٦٤	٧٢,١٠	٦٨,٦٥
	النقل الجوي	الأنواء	.	.	.	.	.	.	.
		الخطوط والطيران	٢٢٠٠٠,٠	١٤,٥٦	٥٨٠٠,٠	٢٠,٨١	٢٩١٣,١٧٥	١٧,٣٠	٥٠,٢٣
	الوزارة	الوزارة	٢٠٠٠٠,٠	١٣,٢٤	٢٠٠٠,٠	٦,٩٦	٩٨,١٠١	٠,٠٦	٤,٩١
مجموع الإعمار			١٥١٠٥٠,٠	٢,٥٦	٢٨٧٤٠,٠	٧,٥٠	١٦٨٤٤,٠٠٢	٢٢,٥٠	٥٨,٦١
المجموع الكلي			٥٩٠٠٨٤٠,٠	١٠٠,٠	٣٨٢٥٠٠,٠	١٠٠,٠	٧٤٨٧٨,٠١٨	١٠٠,٠	.

المصدر: من عمل الباحثتان وبالاعتماد على بيانات وزارة النقل، دائرة التخطيط والمتابعة، قسم التخطيط، لغاية ٣١/ ١٢/ ٢٠٠٩

➠ كما إن الأهمية النسبية لتخصيصات إنشاء المشروعات إلى الكلفة الكلية لإنشاء المشروعات لعام ٢٠٠٩ قد انخفضت، إذ بلغت ٦,١٥% في حين بلغت نظيرتها ١٤,٢٢% في العام ٢٠٠٨.

➠ في حين قد ارتفعت الأهمية النسبية لتخصيصات إعمار المشروعات نسبة إلى الكلفة الكلية لأعمار المشروعات من ١٦,٣٠% إلى ١٩,٠٣% للعامين ٢٠٠٨ و٢٠٠٩. وهذا الارتفاع ليس معناه حدوث زيادة في تخصيصات إعمار المشروعات للعام ٢٠٠٩ مقارنة بالعام ٢٠٠٨، تغيير في توجه الوزارة نحو إعمار المشروعات، ويعود السبب في ذلك إلى تكاتف عوامل داخلية تمثلت في انخفاض الإيرادات النفطية للقطر، وعوامل خارجية تمثلت في انخفاض أسعار النفط عالمياً، فضلاً عن انخفاض قيمة الدولار عالمياً، والتي انعكست بدورها على تخصيصات الوزارات كافة ووزارة النقل والاتصالات خاصة، لاعتمادها الواسع على النفط كأداة أولية وعلى إيراداته في تنفيذ مشروعاتها سواء كانت (إنشاء أم إعمار).

٣- المصروف الفعلي لإنشاء المشروعات وأعمار الأخرى:

❀ يتضح إن الأهمية النسبية لإجمالي المصروف الفعلي لإنشاء المشروعات وأعمار مشروعات إلى إجمالي الكلفة الكلية انخفضت إلى ١,٢٧% لعام ٢٠٠٩ بعد إن كانت ٢.٠٧% في العام ٢٠٠٨.

❀ كما يتبين إن الأهمية النسبية لإجمالي المصروف الفعلي لإنشاء المشروعات إلى إجمالي الكلفة الكلية للإنشاء هي الأخرى انخفضت من ١,٦٢% إلى ١,٠١% للعامين ٢٠٠٨ و٢٠٠٩ على التوالي. وأن الأهمية النسبية لإجمالي المصروف الفعلي لأعمار المشروعات إلى إجمالي الكلفة الكلية للأعمار قد ازدادت، إذ بلغت ١١,١٥% لعام بعد إن كانت ١٠,٦٢% في العام ٢٠٠٨.

❀ يتضح أيضاً إن الأهمية النسبية للمصروف الفعلي لإنشاء المشروعات إلى إجمالي المصروف الفعلي لعام ٢٠٠٩، قد انخفضت هي الأخرى إلى ٧٤,٢٨% بعد إن كانت ٧٧,٥% في العام ٢٠٠٨، وأن الأهمية النسبية للمصروف الفعلي لأعمار المشروعات

إلى إجمالي المصروف الفعلي، قد انخفضت إلى ٢٢,٥% للعام ٢٠٠٩ بعد أن كانت ٢٥,٧% في العام ٢٠٠٨.

- ❀ ويتبين أن الأهمية النسبية لإنشاء مشروعات النقل البري (السيارات والسكك الحديد) احتلت المرتبة الأولى، إذ بلغت ٧٣,٦٧% في العام ٢٠٠٨. ثم جاءت في المرتبة الثانية من حيث الأهمية النسبية للمصروف الفعلي لإنشاء مشروعات النقل الجوي، إذ بلغت ٢٠,٣٢% في العام ذاته، أما مشروعات النقل البحري (الموانئ)، فقد احتلت المرتبة الثالثة، إذ بلغت ٦,٠١% في العام ٢٠٠٨. أما في العام ٢٠٠٩، فإن الأهمية النسبية لإنشاء مشروعات النقل البري بقيت محافظة على المرتبة الأولى من إجمالي المصروف الفعلي لإنشاء المشروعات. في حين جاء في المرتبة الثانية من حيث الأهمية النسبية لمشروعات النقل البحري (الموانئ)، إذ بلغت ٢٣,٩٢%، أما مشروعات النقل الجوي فقد تراجعت إلى المرتبة الثالثة، إذ بلغت ٩,٥٦%.
- ❀ كما يتضح إن الأهمية النسبية للمصروف الفعلي لإعمار مشروعات النقل البحري (الموانئ) خلال العام ٢٠٠٨ قد احتلت المرتبة الأولى، إذ بلغت ٦٤,٦٨% من إجمالي المصروف الفعلي لأعمار المشروعات، بينما جاءت في المرتبة الثانية من حيث الأهمية النسبية مشروعات أعمار الوزارة، إذ شكلت ٢١,٨٠% منه، واحتلت المرتبة الثالثة أعمار مشروعات النقل الجوي (الخطوط والطيران والأنواء)، إذ بلغت ١٠,٨٧%. وأخيراً احتل أعمار مشروعات النقل البحري (الموانئ) المرتبة الرابعة، إذ بلغت ٢,٦٥% في العام نفسه.

أما خلال العام ٢٠٠٩، فتبين إن إعمار مشروعات النقل البحري (الموانئ) حافظت على مركزها الأول من حيث الأهمية النسبية إلى إجمالي المصروف الفعلي لأعمار المشروعات، فضلاً عن ازديادها، إذ بلغت ٧٢,١%. وتقدمت المرتبة الثانية من حيث الأهمية النسبية أعمار مشروعات النقل الجوي (الخطوط والطيران)، إذ بلغت ١٧,٣% في العام ذاته، بينما احتلت المرتبة الثالثة أعمار مشروعات النقل البري (سكك الحديد)، فقد بلغت ١٠,٠% من إجمالي المصروف الفعلي لأعمار المشروعات للعام ٢٠٠٩.

٤- الإنجاز المالي لإنشاء المشروعات وإعمار مشروعات:

- بشكل عام يتضح إن نسبة الإنجاز المالي لإنشاء المشروعات في العام ٢٠٠٩ارتفعت إلى ١٦,٤٠% بعد إن كان ١١,٣٩% خلال العام ٢٠٠٨. في حين إن نسبة الإنجاز المالي لإعمار المشروعات في العام ٢٠٠٩ قد انخفضت إلى ٥٨,٦١% بعد أن كانت تشكل ٦٥,١٠% خلال العام ٢٠٠٨.
- بشكل خاص، يتضح إن نسبة الإنجاز المالي لإنشاء مشروعات النقل البري (السيارات) البحري (الموانئ) والنقل الجوي (الخطوط والطيران)، قد ارتفعت إلى (١٤,١٤% و١٦,١١% و١٧,٢٨%) على التوالي في العام ٢٠٠٩ بعد إن كانت (٢,٨٨% و٢,٤٧% و١٥,٥٠%) على التوالي للعام ٢٠٠٨.
- في حين انخفضت نسبة الإنجاز المالي لإنشاء مشروعات النقل البري (سكك الحديد) والنقل الجوي (الأنواء) إلى (١٧,٥٠% و٥,٨١%) على التوالي للعام ٢٠٠٩. بعد إن كانت (٢٣,٠% و١٣,٢٦%) خلال العام ٢٠٠٨.
- أما نسبة الإنجاز المالي لإعمار المشروعات فقد انخفضت في كل من النقل البري (سكك الحديد) والنقل البحري (الموانئ) ومشروعات إعمار الوزارة، إذ بلغت (٥٢,٠% و٦٨,٦٥% و٤,٩١%) على التوالي للعام ٢٠٠٩ بعد إن كانت قد بلغت (٦٩,٣٧% و٧١,٥٩% و٩٥,٤٢%) على التوالي للعام ٢٠٠٨، ما عدا إعمار مشروعات النقل الجوي (الخطوط والطيران)، فقد ارتفعت نسبة الإنجاز المالي إلى ٥٠,٢٣ للعام ٢٠٠٩ بعد إن كانت ٤٢,٦٥% للعام ٢٠٠٨. في حين نلاحظ إن أعمار مشروعات النقل الجوي (الأنواء) لم يحالفها الحظ لتنال جزء من تخصيصات الوزارة لعام ٢٠٠٩، وكذلك المصروف الفعلي لها على العكس مما موجود في العام ٢٠٠٨، إذ بلغت نسبة الإنجاز له (٣,٨٥%).

كل ذلك يعود إلى أسباب داخلية وخارجية، فالأسباب الداخلية منها تفشي مرض الفساد الإداري والمالي في مختلف مفاصل الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، فضلاً عن انخفاض الإيرادات النفطية للعام ٢٠٠٨، فضلاً عن الخارجية والمتمثلة في الأزمة المالية وانعكاسها على موازنة العام ٢٠٠٩، والتي انعكست بشكل سلبي على التخصيصات الاستثمارية للوزارة كافة والنقل بشكل خاص.

الاستنتاجات والتوصيات

الاستنتاجات:

استنتاجات عامة:

١-أظهرت الأزمة وجود خلل في النظام الرأسمالي العالمي، إذ كان يقوم على أساس الرأسمالية التجارية ثم تحول إلى الرأسمالية الصناعية ثم تحول إلى الرأسمالية المالية.

٢-تراجع دور مؤسسات الاقتصاد الحقيقي، وأصبحت للبنوك والمؤسسات المالية الضخمة، وأسواق الأسهم والسندات الدور الأكبر في زيادة الثروات، إذ قدر حجم الإنتاج العالمي من السلع والخدمات ما قيمته (٤٨) تريليون دولار، أما حجم الأموال في الأسواق المالية فقد كانت قيمته (١٤,٤) تريليون دولار.

٣-انفصال النظام المالي والنقدي عن النظام الإنتاجي.

٤-غياب آليات الرقابة عن المؤسسات المالية.

٥-هزت هذه الأزمة أقدس أُسس الفكر الرأسمالي، وهو عدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي.

٦-كشفت الأزمة عن الترابط بين الاقتصاد العالمي ككل، لما سببته من تأثيرات في أغلبها سواءً بشكل مباشرٍ أو غير مباشرٍ.

استنتاجات خاصة:

١-تأثير الأزمة في الاقتصاد العراقي حدث بشكل غير مباشر، فقد أثرت الأزمة في صادرات العراق النفطية، من خلال تأثيرها في الأسعار العالمية للنفط. هذا من منطلق إن السياسة الاستثمارية العراقية في الخارج تكاد تكون ضئيلة جداً إن لم نقل معدومة، وأن وجدت فهي في استثمارات قليلة المخاطر.

٢-أن الدينار العراقي مرتبط بالدولار الأمريكي، والاقتصاد العراقي يعتمد بشكل أساس على صادراته النفطية، وكلاهما عرضة للتأثر في ما يحدث للاقتصاد الأمريكي، وتأثيره في الأسواق العالمية.

٣-اعتماد العراق في تمويل أنفاقه الاستهلاكي والاستثماري على الإيرادات النفطية بنسبة ٩٨%، والذي هو أحد الأسباب في أخفاق أغلب الوزارات إن لم نقل كلها في تنفيذ خططها سواء ما يتعلق بإنشاء مشروعات أو أعمار أخرى.

٤-استشراء ظاهرة الفساد الإداري والمالي والسياسي في مفاصل الحياة كافة، والذي ترتب عليه تبديد الثروات والموارد الطبيعية.

التوصيات:

توصيات عامة:

١-لابد من تكاتف الجهود الدولية لإعادة النظر في النظام النقدي الدولي الحالي بما يعطي الدول كافة الحرية الاقتصادية والسياسية الكاملة في اختيار ربط عملاتها بسلة عملات يتم الاتفاق عليها دولياً، أو (بوحدة حقوق السحب الخاصة).

٢-أصلاح آليات العمل في مؤسسات صندوق النقد الولي والبنك الدولي، بعد أصلا أسس ومعوقات إنشائهما للحد من الهيمنة الأمريكية عليهما.

٣-معالجة قضايا الرقابة المالية على المؤسسات المالية من خلال إدارة وأشراف هيئات رقابية مستقلة تتمتع بالشفافية التامة.

٤-إيجاد إدارة أفضل للسيولة الدولية، ووقف الاعتماد على عملة الدولار الأمريكي، وذلك باعتماد وحدة حقوق السحب الخاصة لتكوين الاحتياطيات الدولية.

توصيات خاصة:

١-تقليل الاعتماد على الإيرادات من الصادرات النفطية، وتشجيع المصادر الأخرى مثل السياحة الدينية والآثار...

٢-وضع قانون لجباية الإيرادات السيادية (الضرائب) يتفق والبيئة الاقتصادية في العراق.

٣-القضاء على آفة الفساد الإداري والسياسي والمالي لكونه السبب في إخفاق تنفيذ معظم المشروعات.

٤-تفاعل السلطة النقدية والمالية مع المجتمع، ومع هواجس المواطن في مثل هذه الحالات.

٥-الوضوح والشفافية في كل شيء البيانات، المعلومات، المناقصات، جولات التراخيص، المشروعات التي تم إنجازها والمشروعات التي أخفت مع بيان الأسباب الحقيقية لذلك... الخ.

الهوامش

(١) إبراهيم علوش، الأزمة المالية العالمية وأسبابها، جريدة البديل، عربي دولي، ١١/ ١١/ ٢٠٠٨، ص١.

(٢) المصدر نفسه، ص٢.

(٣) إبراهيم علوش، المصدر السابق، ص٣.

(٤) فريق عمل، أسباب الأزمة المالية العالمية، أرشيف المدونة الالكترونية، أكتوبر ٢٠٠٨، ص١.

(٥) المصدر نفسه، ص٣.

(٦) مازن الشاعر، الأزمة المالية الأمريكية أسبابها وتداعياتها، أخبار مكتوب، ٢٠/ ٩/ ٢٠٠٨، ص٢.

(٧) خلود غنام، الأزمة المالية الأمريكية أسبابها وتداعياتها، ٢٢/ ٩/ ٢٠٠٨، ص٢، على الموقع www.kalilabosaleem@yahoo.com

(٨) مازن الشاعر، مصدر سابق، ص٤.

(٩) يُنظر:

✎ حسين شحاته، الأزمة الاقتصادية الأسباب والبدائل، ص١- ٢، على الموقع www.Islamonline.com أو على الموقع www.darlmashora.com

✎ د.افتخار محمد الرفيعي، أسباب الأزمة المالية العالمية ٢٠٠٨.

✎ من وجهة نظر أسلامية، أفاق تجارية، جريدة نصف شهرية، غرفة تجارة بغداد، السنة السادسة، العدد ٨٥، ٢٤ آذار ٢٠٠٩، ص٤.

(١٠) ينظر:

✎ حصاد الجمعة الاقتصادي، الجزيرة، ٨/ ٥/ ٢٠٠٩.

✎ مؤشرات الأسهم الأمريكية، قناة CNBC عربية، ٣/ ٣/ ٢٠٠٩.

(١١) ينظر:

✎ محمد أيمن غزت الميداني، قراءات في الأزمة الاقتصادية الراهنة، ندوة الثلاثاء الاقتصادية، ٣/ ٣/ ٢٠٠٩.

✎ الجزيرة نت، الاقتصاد والأعمال، ٩/٣/٢٠٠٩.

[١٢] مؤشرات الأسهم الأمريكية، على موقع شبكة CNN الأمريكية.

[١٣] محمد أيمن عزت الميداني، مصدر سابق، ص٥.

[١٤] جريدة القبس الكويتية، العدد ٣٥، ٤/ ٢/ ٢٠٠٩.

[١٥] ينظر:

✎ الجزيرة نت، الاقتصاد والأعمال، ٢٦/ ٢/ ٢٠٠٩.

✎ حصاد الجمعة الاقتصادي، الجزيرة، ٨/ ٥/ ٢٠٠٩.

[١٦] الجزيرة نت، الاقتصاد والأعمال، ٣/١٣ و٢٠٠٩/٤/٣.

[١٧] موقع BBC، ٢٤/ ٤/ ٢٠٠٩.

[١٨] موقع BBC، ٢٤/ ٤/ ٢٠٠٩.

[١٩] ينظر:

✎ موقع BBC، ١١/ ١٠/ ٢٠٠٩.

✎ الجزيرة نت، الاقتصاد والأعمال، ٧/ ٤/ ٢٠٠٩.

[٢٠] مؤشرات النفط على موقع BBC، ٩/ ٤/ ٢٠٠٩.

[٢١] محمد أيمن عزت الميداني، مصدر سابق، ص٤.

[٢٢] جريدة أفاق تجارية، نصف شهرية، غرفة تجارة بغداد، السنة الخامسة، العدد٨١، ٢٧/ ١٠/ ٢٠٠٨، ص٤.

Abstract

The world is facing serious financial crisis which emerged from the capital system itself. This financial crisis which happened firstly in the USA displayed the frailty of the financial systems and suffering from several weakness points. These points represent in bankruptcy of mega international banks under economy already suffering from deficit into trade balance aside with budget deficit and the wrong policies which adopted by USA in the international community and against the humanity. The American financial crisis of ٢٠٠٨ has influenced most of the world economies, especially the Arab Gulf countries and in particular the oil export countries.

The financial crisis defines as the abrupt collapse in the price of one or more of assets. The assets may be financial or real.

The research explained the direct and indirect causes of the crisis. The direct causes were due to the financial institutions lent funds to families that cannot repay the loans. This is because these families have fixed income and the financial institutions have neglected prudence and evaluate the risks policies. The indirect causes included that the USA administration was busy with the external policies and enemy domination aside with the neglecting of the internal affairs. Furthermore, spread of economic and ethical corruption such as taping the lies, fake rumor, cheating, fraudulent, monopoly, and the illusory transactions. The research has also explained the impact of the financial crisis on the other economies which represent in financial impacts and international liquidity crisis and economic impacts took the form of collapsing of financial markets, unemployment, poverty and decrease of oil prices. The research focuses on the crisis influence into transportation sector in Iraq. It makes comparison between investment budget allowances of the years ٢٠٠٨ and ٢٠٠٩. The research finds that reduction of the importance these allowances and actual expenses to rebuild the projects as well as decline proportion of financial achievement of it.

تداعيات المشكلة الصحراوية على دول المغرب العربي والى أين؟

م.م. عادل خليل حمادي

كلية الشريعة والقانون

المقدمة

اكتسبت المشكلة الصحراوية في المغرب العربي والتي أزّمت الأوضاع السياسية والاقتصادية والعلاقات الثنائية بين الدول المعنية المغرب- موريتانيا- الجزائر أهمية خاصة والاهتمام الواسع اقليميا ودوليا باعتبارها أزمة خلفها الإرث الاستعماري الاسباني وخلف وراءه نزاعات اقليمية حادة كادت تصل إلى حد النزاع المسلح، كما أن الصحراء الغربية لما تتمتع به من موقع استراتيجي باعتبار تأثيرها المباشر على أهم ممر مائي دولي (مضيق جبل طارق).

كما كانت الموارد التي تكتنزها الصحراء جعلها محور من المحاور الساخنة في العلاقات الدولية واكسبها سمة الديمومة ومنذ نصف قرن مضى لا تزال هذه المشكلة تثير التساؤلات عن المدى الذي تبقى فيها الأزمة دون حل وتسوية يرضي الأطراف جميعاً كما لعبت دوراً مباشراً في تعطيل قدرات المغرب العربي ككل من الارتقاء والتقدم العلمي.

وقد تناولنا المشكلة الصحراوية من حيث تسليط الأضواء على كافة المؤثرات عليها التاريخية والجغرافية والاقتصادية والجيوبوليتيكية على مشرحة البحث لنتلمس الأسباب الحقيقية التي أثرت بها لتكون أهم قضية تعصف بالوطن العربي بعد المشكلة الفلسطينية ولقد حاولت استقراء الوضع التاريخي والجغرافي والاقتصادي لإظهار الحقيقة بشكل أفضل وأدق متوخيا الموضوعية والحيادية لاسيما وان هذه المشكلة تناولتها المحافل الدولية منذ الخمسينيات حتى قرار الانسحاب الاسباني من الصحراء عام ١٩٧٦م.

ولابد في نهاية البحث من أن يتضمن متنه الاستنتاجات التي خلصت إليها من جراء تناولي هذه المشكلة الديناميكية والمعقدة والمتداخلة في مؤثراتها الإقليمية والدولية.

المبحث الأول
الحالة الطبيعية والاجتماعية لإقليم الصحراء الغربية

أولاً: طبيعة الصحراء الغربية

تقع الصحراء الغربية على امتداد الجزء الشمالي للشاطئ الغربي لأفريقيا وحتى الحدود الموريتانية الجناح الغربي للوطن العربي وتبلغ مساحتها (٢٦٦) الف كم^{2} ويبلغ طول

ساحلها ١٠٦٢كم تحدها من الشمال المغرب ٤١٥٠ كم وشرقاً الجزائر بطول ٦٠كم في حين تمتد مع موريتانيا بطول (٢٠٤٥) كم وتتكون من ثلاث أقاليم أدارية هي:

١- منطقة سماره مساحتها ٥٦ الف كم^{٢}.

٢- منطقة العيون ومساحتها ٢٦ ألف كم^{٢}.

٣- منطقة الداخلة (فيلاسيز نروس) ومساحتها ١٨٤ ألف كم^{٢}.

يبلغ عدد سكان الصحراء الغربية بموجب إحصاء ١٩٧٤ (٩٥,٠١٩) نسمة أما من الناحية الجغرافية فتقسم إلى قسمين رئيسيين هما:

١- الساقية الحمراء وتشمل المنطقة من رأس جوبي إلى بوجادور.

٢- وادي الذهب (ريودورو) وتشمل المنطقة الممتدة من جنوب الساقية الحمراء ومساحتها (٨٢) ألف كم^{٢}(١).

أراضي الصحراء الغربية جرداء مرتفعة معظمها من صخور الغرانيت الأسود وتشكل المنطقة الصخرية والغرينية المستوية مع امتدادات واسعة من الأراضي المالحة وتدعى (السنجة) جراء تبخر المياه من المسطحات المائية الفصلية ولا توجد فيها أنهار دائمة الجريان ومعدل هطول المطر عليها ٠,٦ ملم مع درجة حرارة متغيرة فصلياً بل ليلاً عن النهار بين ١٤٩ إلى ٣٢ درجة فهرنهايتية(٢).

ثانياً: الحالة الاجتماعية لسكان الصحراء الغربية

العائلة هي الوحدة الاجتماعية الأساسية من البناء الاجتماعي للسكان ويشكل (الفخذ) أهمها ومجموعة الأفخاذ تدعى العشيرة ثم القبيلة وصلاتها قد تعبر الحدود الطبيعية للصحراء نحو المغرب وموريتانيا وهناك ثلاث قبائل أساسية في المجتمع الصحراوي:

١-قبيلة الرقيبات وتسكن الساقية الحمراء يبلغ تعدادهم أكثر من ٢٠ ألف شخص وهم بدو رحل يجوبون الصحراء وللرقيبات توابع أهمها:

أ. رقيبات السواحل وتحت لواءها أولاد دلود ورقيبات الشرق والقاسم وأولاد طالب والموذنين.

ب. الجدع الثاني أفخاذ البيهات وأهل إبراهيم(٣).

٢- قبائل الدليم.

تتواجد في الجنوب الغربي من أقليم وادي الذهب وأهم أفخاذ هم (الشناكلة، وأيموراغن، والمناصر مصدر معيشتهم هو الصيد البحري عدا المناصر فهي تعتني بتربية الماشية[٤].

٣- قبائل التكنا:

تتكون من اثنا عشر فخذاً وهي مزيج من العرب والبربر ولها قسمين أساسيين:

أ. آيت الجمال عربية.

ب. آية يلا بربرية.

ومن قبائلها ماء العينين وقيلانه وتوبالت.

ويتحدث سكان الصحراء اللغة العربية ممزوجة بمفردات بربرية بما يقارب من ١٧-٢٥% يطلق عليها الحسانية[٥].

المبحث الثاني
الأهمية الاقتصادية للصحراء الغربية

تعتبر المواد الأولية لأية دولة في العالم هي ركيزة القوة الوطنية ومعدل أنتاجها وقيمته يستخدم للتمييز بين الدول الغنية والفقيرة وخاصة إذا تميزت باحتوائها على السلع الاستيراتيجية كالنفط والحديد واليورانيوم والفوسفات بل وحتى الإنتاج الزراعي أصبح من السلع الاستيراتيجية كالحنطة والشعير والرز وفول الصويا والذرة الصفراء بعد أن أصبحت الأخيرة مادة أساسية في أنتاج الطاقة والتي يطلق عليها بـ(الوقود الحيوي)، إذن فما الذي يميز الصحراء الغربية من سلع استيراتيجية لتكون هذه أحدى مؤثرات النزاع عليها وأهم تلك الموارد ما يلي:

١- الفوسفات:

معظم حقول الفوسفات في منطقة (بوكراع) أكتشفها البروفسور الأسباني (مانوئيل مديبا) عام ١٩٤٧م وأجرت أسبانيا مسحا طوبوغرافياً للصحراء اكتشفت وجود الفوسفات ضمن منطقة عرض ٢٦°، ٢٧° وخط طول ١٣,٣٠° -١٣,٠° غرب غرينتش بنسبة عالية ضمن طبقة الأيوسيسن بل وتظهر على السطح مباشرة عند نهر بوكراع وآيتقي[٦] والجدير بالذكر أن أحتياط العالم من الفوسفات يقدر ٣٧ مليار و ٨٣٠ مليون طن يشكل الاحتياط

الأفريقي ١٨ مليار طن و٤ مليار طن في أسيا و١٠ مليار طن في الولايات المتحدة في حين يكمن في الصحراء الغربية مليار و٧٠٠ مليون طن لوحدها وفي الاقتصاد المغربي يمثل الفوسفات ٦٠% من عملتها الصعبة، ترى كم سيصبح احتياطيها في حالة ضم الصحراء الغربية إليها وتستحوذ الشركة الأسبانية المعروفة (ENMINSA) على أنتاجه بواسطة شريط متحرك لمساحة ٦٠كم من بوكراع وحتى العيون(٧).

وتمكن الروس من تحويل الفوسفات إلى يورانيوم تضاعفت أهميته الاقتصادية والعسكرية وأصبح من السلع الإستراتيجية.

٢- النفط:

صدر في العام ١٩٥٨ قانون أسباني يقضي بتحديد مناطق استثمار النفط مع الشركات الأجنبية بشكل متساو وقد باشرت شركة (CEPSA) وهي شركة مشتركة أسبانية مع شركة كولف أويل ومنحتها الحكومة الأسبانية ٦٠% من المناطق المحدودة(٨) واستخراج النفط من العمق البحري للصحراء المحدد بدرجة (١/١٥١) على عمق (٣٤٤٦) متراً بعد اكتشافه من قبل الباخرة (كومار٣) كما يوجد حقول للنفط في شمال مدينة العيون(٩) ودخلت شركات أوربية الاستخراج مثل شركة ترانس صحارى، ترانس أمريكا، وشركة كامبريد وشركة أسوا وتوتال وبريتش بتروليوم.

٣- الحديد:

كمية الاحتياطي من خامات الحديد في المنطقة الصحراوية يقدر بـ(٧٠٠) مليون طن وتقع مناجم الحديد في منطقة أزميلة وغرامشة وحددت شركة أطلسي للإنتاج أمكانية الوصول إلى ٨٠٠ مليون طن(١٠) ويبلغ نسبة النقاوة في التراب الصحراوي من الحديد إلى ٦٥%.

٤- اليورانيوم:

منطقة سماره تحتوي على مكامن واسعة من اليورانيوم الخام وقد شددت السلطات الإسبانية الحراسة على هذهِ المنطقة على مدار الساعة وبواسطة الطائرات الحوامة، واليورانيوم هو الطاقة المستقبلية للوقود في العالم بعد أن ثبت بأن النفط مادة قابلة للنضوب.

٥- الثروة الحيوانية:

على الرغم من جدب الصحراء إلا أن واحاتها تضم مناطق سهلية تزدهر فيها تربية المواشي وتقدر الثروة الحيوانية فيها بما يعادل (٦٢,١٤١ جمل، ١٢٣,٠٠٠ ماعز وعشرة آلاف من المواشي) في حين تزخر السواحل الصحراوية بالصيد البحري الوفير ويستغل من قبل شركة (آسبانو أفريكانو) وهي تعتبر مناطق صيد عذراء وأفره والإحصائيات توضح بأن أسبانيا استخرجت (٤٥) آلف طن من السمك ومنحت امتياز لليابان بـ٣٠٠ آلف طن، وجزر الكناري (٢٥٠) ألف طن وجنوب أفريقيا (١٠٠) ألف طن ودول أخرى بـ(١٢٠) ألف طن[١١].

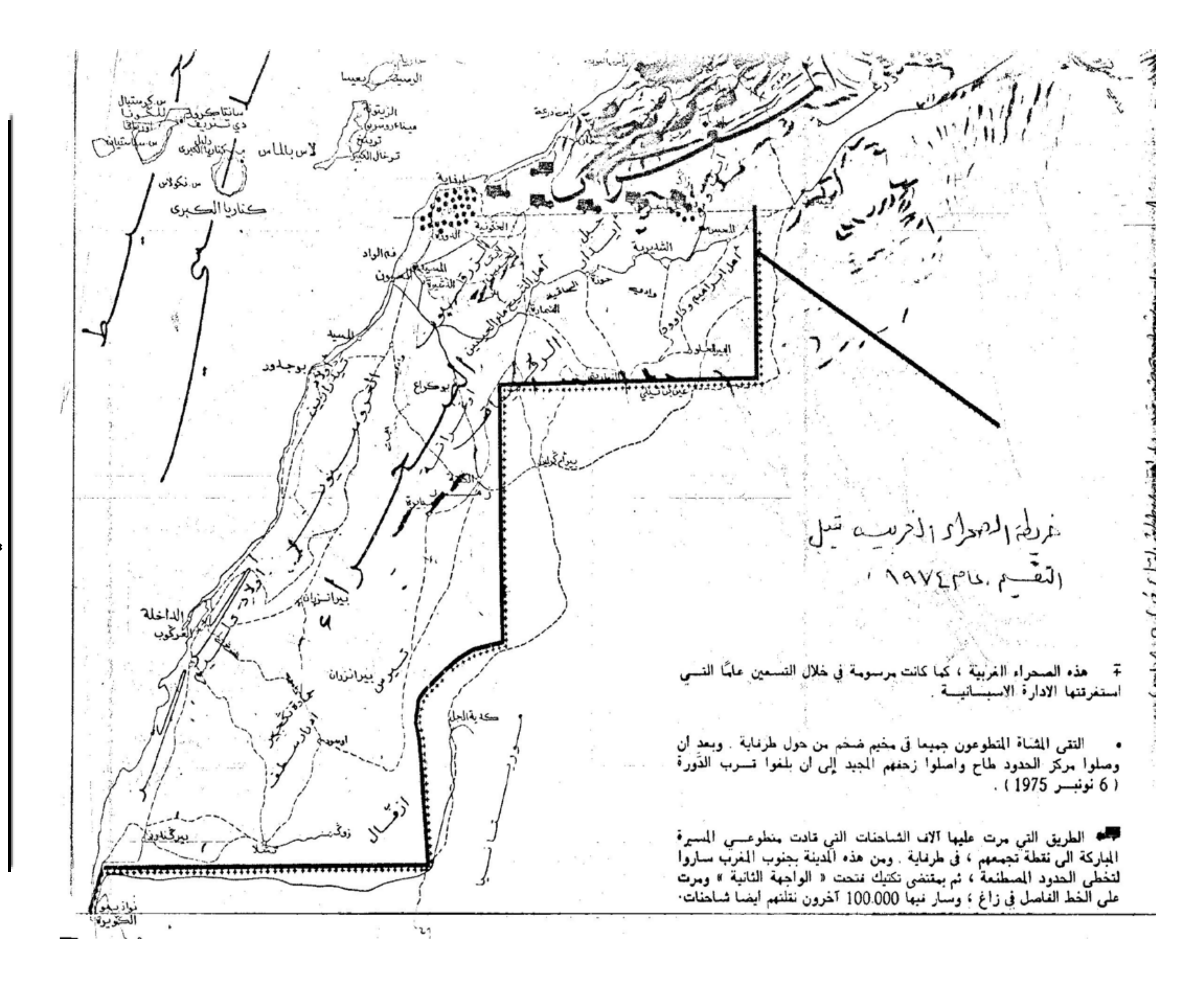
المبحث الثالث
الأهمية الإستراتيجية لإقليم الصحراء الغربية

للصحراء الغربية أهمية استراتيجية مهمة ومنذ قرون خلت وأهميتها تقع ضمن أهمية المغرب العربي ككل (الشمال الأفريقي) فهو تاج أفريقيا والقاعدة الجنوبية للبحر الأبيض المتوسط فلم تكن الدراسة الجيوبولتكية التي أعدها العالم (هالفوردماكندر) عبثاً عندما حدد موقع الوطن العربي داخل منطقة السويداء (Heart land) ومن يسيطر عليها يسهل سيطرته على جزيرة العالم[١٢].

تعاقب الأحداث الدولية وخاصة بعد انتهاء الحرب الباردة وتفكك حلف وارشو بزوال القوة الشرقية العظمى فقد أصبح المجال مفتوحاً لامتداد السيطرة الأمريكية خاصة والأوروبية عامة بل من المنظرين الجيوبولتك من الأمريكان من أعتبر المحيط الأطلسي بحيرة أمريكية وبالتالي فمجال البحر الأبيض المتوسط هو ضمن الحدود الحيوية للولايات المتحدة الأمريكية وبعد أن أصبحت الصحراء الغربية مشكلة دولية كانت هذهِ المؤثرات واضحة جلية في صراع النفوذ الغربي عليها مما أضفى عليها كما أسلفنا سمة التعقيد.

وبما أن العالم أصبح جزيرة صغيرة ومصالحها متباينة ومتشابكة فلا بد أن تلجأ الدول المعنية بالصحراء الغربية (المغرب- موريتانيا- الجزائر- إسبانيا) للولوج إلى الدول العظمى من أجل مساندة ما تعتبره حقها في الصحراء الغربية وهذا ما كان فعلاً عبر تداول هذهِ القضية في أروقة الأمم المتحدة ومجلس الأمن الدولي خاصة مما يضفي على القرارات الصادرة منها ما يخدم مصالحها ونفوذها ومناطقها التي تعتبرها حيوية لأمنها الدولي والاقتصادي.

مما لاشك فيه أن الدول الأوربية والولايات المتحدة يهمها بشكل مباشر وجوب ضمان حرية مرور النفط والتجارة الدولية التي هي عصب وجوهر النظام الرأسمالي لذلك فان وضع المشكلة الصحراوي ضمن مساومات هذه الدول لبقاء هذه المشكلة تحت السيطرة على المنافذ الإستراتيجية بالغة الخطورة ولذلك اكتسب موقع الصحراء الغربية وما إثارته من نزاعات إقليمية ومؤثرات ومصالح إستراتيجية دولية هذه الأهمية علما ان حوض البحر الأبيض المتوسط أصبح بحيرة دولية تجول فيه الأساطيل غربية وشرقية للمحافظة على أية تطورات مفاجئة من هيمنة إحدى القوى الكبرى على مصالح أوربا عامة عبر هيمنتها عن مقتربات حوض البحر الأبيض الذي يقع ضمنه ممر قناة السويس شرقا ومضيق جبل طارق غربا.


خريطة الصحراء الغربية قبل
التقسيم عام ١٩٧٤ م
هذه الصحراء الغربية ، كما كانت مرسومة في خلال التسعين عامًا التي استغرقتها الادارة الاسبانيـة .
التقى المشاة المتطوعون جميعا في مخيم ضخم من حول طرفاية . وبعد أن وصلوا مركز الحدود طاح واصلوا زحفهم المجيد إلى ان بلغوا تـرب الدَّورة (6 نونبـر 1975) .
الطريق التي مرت عليها آلاف الشاحنات التي قادت متطوعي المسيرة المباركة الى نقطة تجمعهم ، في طرفاية . ومن هذه المدينة بجنوب المغرب ساروا لتخطي الحدود المصطنعة ، ثم بمقتضى تكتيك نفحت « الواجهة الثانية » ومرت على الخط الفاصل في زاغ ؛ وسار نبها 100.000 آخرون نقلتهم ايضا شاحنات.
كناريا الكبرى
لاس بالماس
طرفاية
الداخلة
بوجدور
نواذيبو
الكويرة

المبحث الرابع
مواقف الدول المعنية بالصحراء الغربية

مما لا شك فيه أن تحديد مواقف الدول من آية مشكلة تواجهها يتم تحت تأثير عوامل داخلية وخارجية تؤدي بالنهاية إلى صياغة مواقف محددة وتحاول استخدام كل ما لديها من قوة سياسية واقتصادية وعسكرية كأداة للوصول إلى تحقيق مصالحها

وسنستعرض مواقف الدول المعنية بالصحراء الغربية.

١- موقف المملكة المغربية:

الموقف المغربي مر بمراحل متعددة منذ بداية الاستقلال أولها إعلان الزعيم المغربي علال الفاسي قبل الاستقلال ووضع خريطة تحدد الحدود الجغرافية للمغرب الكبير[١٣]، وقد آثار هذا الطموح السياسي للحركة الاستقلالية المغربية حفيظة الجزائر وفرنسا، فقد أعلنت فرنسا أنها لم تمنح الاستقلال للملك المغربي إلا بشروط منها حل جيش التحرير الوطني المغربي[١٤] ثم تلته خطوة أخرى لهذا التحجيم بإعلان الكيان الموريتاني بعد أن وافق المغرب على ذلك بعد الاستقلال في ٢١ آذار ١٩٥٨ وفعلاً أعلنت فرنسا استقلال موريتانيا في ٢٨ تشرين الثاني ١٩٦٠ مما أوجد معارضة موريتانية وجزائرية للموقف المغربي.

الاعتراف المغربي بموريتانيا.

انتهت المطالبة المغربية بموريتانيا بعد أن اعترفت بالحدود الطبيعية لموريتانيا نهائياً وترسيم الحدود بين البلدين في ٢٤ نيسان ١٩٧٦ وقد كان للرئيس الجزائري الراحل هواري بومدين الدور الفعال في ذلك أبان انعقاد المؤتمر الإسلامي في الرباط في أيلول ١٩٦٩، وسعت الدبلوماسية المغربية إلى كسب ود موريتانيا دولياً تجاه الصحراء وأدى ذلك إلى اصطفاف موريتانيا مع المغرب ابان اتفاقية مدريد الثلاثية ثم ما لبثت موريتانيا أن تخلت عن الصحراء إلى المغرب كراهية محاولة عدم الانزلاق بحرب لا تحمد عقاباها مع البوليساريو وأصبح هناك قطبين رئيسين في المشكلة الصحراوية المغرب والبوليساريو.

الانسحاب الاسباني وتفاقم النزاع الإقليمي:

يعتبر الإعلان عن توقيع الاتفاقية الثلاثية بين المغرب وموريتانيا واسبانيا في الرابع عشر من تشرين الثاني ١٩٧٥م نقلة نوعية في العلاقات بين دول المغرب العربي ويمكن ان تعتبرها تحول جذري بين مرحلتين ما قبل الاتفاقية وما بعدها فقد عقدت مؤتمرات عديدة بين المغرب وموريتانيا والجزائر قبل الاتفاقية كلها تؤكد على صيغة توثيق التعاون الإقليمي وتحقيق الأهداف النبيلة لتشيد صرح عتيد للمغرب العربي بإتباع سياسة الحوار والتعاون المشترك وحققت اتفاقيات ومعاهدات لتكريس هذا المفهوم ومن هذه الاتفاقيات:

١. اتفاقية نواذيبو في ١٤/ أيلول ١٩٧٠ وأنشأت خلالها لجنة تنسيق ثلاثية لحل الخلافات التي قد تنشأ بين الدول الثلاث.
٢. لجنة التنسيق الثلاثية في الجزائر ٤ كانون الثاني ١٩٧٢.
٣. مؤتمر وزراء الخارجية في نواكشوط ٩ أيار ١٩٧٣.
٤. مؤتمر قمة أغادير في ٢٤ تموز ١٩٧٣.
٥. القمة الموريتانية المغربية في ١٢ حزيران ١٩٧٥.
٦. القمة الجزائرية المغربية في الرباط ٤ تموز ١٩٧٥.
٧. القمة الجزائرية الموريتانية في منطقة بشار الجزائرية ١٠ تشرين الثاني ١٩٧٥. وفيه ظهرت بوادر تأزم العلاقات عندما أعلمت الجزائر موريتانيا بالاختيار أن تكون معها أو مع المغرب.

أما مرحلة ما بعد الاتفاقية توزعت عناصر الصراع بين جبهتي المغرب وموريتانيا من جهة والجزائر والبوليساريو من جهة أخرى بعد انسحاب اسبانيا من الصحراء وقد تضمن اتفاقية مدريد الثلاثية عام ١٩٧٥ بنود منها:

١. تؤكد اسبانيا قرارها بالجلاء عن الصحراء الغربية وتتوقف عن كونها دولة تدير الإقليم.
٢. أدارة الإقليم تسلم مباشرة إلى إدارة مؤقتة مشتركة بين المغرب وموريتانيا والجماعة الصحراوية وسوف يعين حاكم اسباني عام يساعده حاكمان احدهما مغربي والأخر موريتاني وسوف تتهيأ للجلاء قبل ٢٨ شباط ١٩٧٦م.

٣. احترام الرأي العام الشعبي المعبر عنه من قبل الجماعة الصحراوية كما تضمنت الاتفاقية تقاسم حصص الموارد وخاصة الفوسفات فأصبحت حصة المغرب ٦٥% منها ١٤% لموريتانيا وتكون حصة اسبانيا ١٤%.

٤. كما تضمنت الاتفاقية أن تحتفظ اسبانيا بقاعدة أو قاعدتين عسكريتين في الصحراء الغربية كما تتغاضى المغرب عن مطالبها في سبتة ومليلة والجزر الجعفرية الى وقت ما.

وقد شجبت الأمم المتحدة اتفاقية مدريد الثلاثية باعتبارها خرقا لمبدأ حق تقرير المصير للشعوب والتي أبرمت دون استشارة سكان الصحراء[١٥].

٢- موقف الجمهورية الموريتانية الإسلامية:

بعد استقلال موريتانيا عام ١٩٦٠ وقبولها عضواً في الأمم المتحدة أعلنت مطالبتها بالصحراء الغربية واعتمدت على الأسس نفسها التي قدمتها المغرب بأسانيد الكتاب الأبيض الصادر من قبل وزارة الخارجية المغربية والتي تعتبر وحدة الأراضي الممتدة من موريتانيا وحتى الحدود المغربية والمعروف ان موريتانيا تعتبر الحلقة الأضعف في الصراع وانسجت من حلبة الصراع عن الصحراء لصالح المغرب كما ان هناك وجود صلات قبلية بين سكان موريتانيا وسكان الصحراء وتتمتع البوليساريو بتأيد شعبي داخل موريتانيا.

ومضمون الكتاب الأبيض المغربي عام ١٩٦٠ يعتمد على أسس من أن موريتانيا والصحراء كلاً لا يتجزأ وأن الصحراء الغربية «جغرافياً وتاريخياً الساقية الحمراء ووادي الذهب جزء من موريتانيا وسكانها قبائل موريتانية تتنقل بين الساقية الحمراء ووادي الذهب ويجمعها القرابة ووحدة الدم»[١٦]، وقدم هذا إلى لجنة تصفية الاستعمار التابعة للأمم المتحدة وأن تعلن موريتانيا رغبتها في مباحثات مباشرة مع إسبانيا حول الموضوع[١٧].

وكان انسحاب موريتانيا من حلبة الصراع بفعل عوامل داخلية لضعف الموارد وتدني مستوى جيشها في مقارعة حرب مع البوليساريو وكذلك الضغوط الجزائرية ويبدو أن كثير من الموريتانيين يميلون إلى دعم البوليساريو لوجود علاقات قبلية متشابكة مع سكان الصحراء وكذلك لها تخوف من الأطماع المغربية وفضلت القيادة الموريتانية أن تكون المواجهة مع المغرب عبر البوليساريو وبشكل غير مباشر.

٣- موقف الجمهورية الجزائرية الاشتراكية الديمقراطية :

كان إعلان الحركة الوطنية المغربية خارطة المغرب الكبير والذي يضم أراضي جزائرية له الدور الفعال في اتخاذ الجزائر موقف صلب تجاه المغرب مستخدمة كل الإمكانات التي تتمتع بها في الأمم المتحدة ومنظمة الوحدة الأفريقية سياسياً وإعلامياً بل تعدى ذلك إلى احتضان الجزائر لحركة البوليساريو وتقديم العون الإعلامي واللوجستي للقيام بحرب عصابات ضد المغرب وعلى طول الحدود الصحراوية المغربية الشاسعة واتخذت البوليساريو مدينة تندوف الجزائرية نقطة انطلاق لمواجهة الجيش المغربي عبرّ قتالٍ دام، استطاعت البوليساريو أن تفرض سيطرتها في كثير من الأحيان عسكرياً بل وأسرت المئات من القوات المغربية، وتبنى الجزائر مفهوم حق تقرير المصير الذي يتناغم مع كون النظام الجزائري يستند إلى مفهوم اشتراكي ديمقراطي فالشعب الجزائري ممثل ديمقراطياً عبر جبهة التحرر الوطني الجزائري في حين ان المغرب ذو النظام الملكي الدستوري وثيق الصلة مع الدول الغربية والرأسمالية العالمية وأعطى هذا للصراع الجزائري عبر البوليساريو ضد المغرب بُعداً آيديولوجياً وقد استطاعت الجزائر أن تحقق وتضمن لجمهورية الصحراء العربية مقعداً دائماً في منظمة الوحدة الأفريقية ويعد اندحاراً للدبلوماسية المغربية التي انسحبت من المنظمة على أثر إعلان قبول الصحراويين فيها.

وأستند الموقف الجزائري أيضاً على المدى الواسع لتأييد حق تقرير المصير في الجمعية العامة للأمم المتحدة ومنظمة الوحدة الأفريقية ودول عدم الانحياز التي كانت الجزائر من أبرز أعضائها مما أعطى لها ثقلاً سياسياً واسعاً استخدمته لإسناد حركة البوليساريو إفريقياً ودولياً.

٤- موقف سكان الصحراء الغربية :

منذ العام ١٩٧٠ ظهرت بوادر لتنظيم حركة مسلحة ضد الوجود الأسباني في السابع عشر من حزيران من العام ذاته تصدى سكان الصحراء للسياسة الأسبانية الداعية إلى ضم الصحراء باعتبارها أرضاً أسبانية وجرت معارك طاحنة في منطقة العيون حال دون

تمكن أسبانيا من تحقيق ذلك واضطرت اسبانيا إلى فكرة إنشاء كيان صحراوي موال لها وأصدرت مذكرة أكدت فيها على الموقف الاسباني حيال الصراع الصحراوي وجاء فيها[١٨]:

١- إسبانيا مصممة العزم على الدفاع عن حقوق السكان المحليين.

٢- الشعب الصحراوي له نصيبه في أية ثروة معدنية في الإقليم.

٣- الصحراء ملك الصحراويين وهو وحده قادر على حق تقرير المصير.

وقد فشلت أسبانيا قبل ذلك باحتواء الصحراويين من خلال محاولتها تأسيس الجماعة الصحراوية كواجهة سياسية لحماية مصالحها.

وقد تشكلت تنظيمات سياسية وعسكرية في داخل الصحراء ضد الوجود الاسباني ومن هذهِ التنظيمات:

١-**حركة الرجال الزرق** (*Morehob*)

أنشأتها المغرب لكسب ود الصحراويين ترأسها (موحا) بهدف توحيد الصحراء مع المغرب واتخذت من المغرب موطأً لها وتتكون من لجنة مركزية وثلاثة قياديين وجناحي للعمل السياسي والعسكري وأخيراً اندمجت مع جبهة التحرير والوحدة[١٩].

٢-**جبهة التحرير والوحدة** (*FLu*) *Front For Libration and Unity*:

أسست في شباط ١٩٧٥ وقامت بدعم مغربي واسع تسعى لتحقيق الوحدة، معها وأعلنت الحركة أن دعوة الجزائر لإعلان حق تقرير المصير مؤامرة جزائرية ليس إلا[٢٠].

٣-**حزب الاتحاد الوطني الصحراوي** (*PUNS*) *Port ido Liberation Nacional de Sahara*

وهو الحزب الوحيد المجاز من قبل الحكومة الأسبانية أنشأ في ١٦ شباط ١٩٧٥ وقد تضمن برنامج الحزب في أول مؤتمر له إلى صياغة أربعة عشرة فقرة أولها: الدعوة إلى حكم دستوري وفصل السلطات الثلاث.

وقد تخلى رئيسه السابق (خالي حنه الرشيد) عن القيادة إلى (دويح سيدنا نوشه) أميناً عاماً لها وقد أنضم معظم كوادر الحزب إلى حركة البوليساريو فيما بعد[٢١].

٤- **الجبهة الشعبية لتحرير الساقية الحمراء ووادي الذهب** (*Plisario Frente Popular Para La Liberation de Sakiet Elhamra Rio Deoro*).

أنشأت الحركة عام ١٩٦٦ وكان عملها آنذاك سرياً وقد استطاعت أن تستقطب أغلب الصحراويين في حين تذكر مصادر أخرى أنها تأسست في ٢٠ أيار ١٩٧٣ وهو المرجح وكان مقرها موريتانيا ثم الجزائر وتذكر مصادر الحركة أن انتقالها للجزائر بسبب ضغوط موريتانية لتحويلها إلى حزب سياسي دون حركة عسكرية[٢٢].

وتسعى الحركة لنيل الاستقلال الناجز للصحراء وعقدت أول مؤتمراتها عام ١٩٧٣ وضعت فيه الهيكل السياسي للجبهة وتم انتخاب المكتب السياسي ولجنة تنفيذية من ثلاث مدنيين وعسكري واحد لإدارة الحركة سياسياً وعسكرياً.

وحركة البوليساريو قد استحوذت على أكبر نفوذ وتأييد في الصحراء وأصبحت الناطق الرسمي الوحيد لسكان الصحراء وحظيت بموافقة دولية واسعة بتمسكها بخط استيراتيجي سياسي مطابق لأهداف الأمم المتحدة طبقاً للقرار (١٥١٤– د١٥) الذي ينص على حق تقرير شعب الصحراء الغير قابل للتصرف وقد ساند هذا الموقف لجنة تصفية الاستعمار والتي ارتأت تشكيل لجنة خاصة لتنظيم الاستفتاء طبقاً للقرار (٢٢٢٩– د٢٠) كان نهايتها تنازل أسبانيا عن الصحراء في ١٩٧٥م بعد ضغوط وقرارات تؤكد حق تقرير المصير لسكان الصحراء.

استطاعت البوليساريو أن تخطوا خطوة متقدمة لقطع الطريق على المغرب في استمرارية تمثيلها لسكان الصحراء الغربية وبتشجيع من الجزائر أعلنت البوليساريو قيام (الجمهورية العربية الصحراوية الديمقراطية) في ٢٧ آذار ١٩٧٦، وجاء من مبررات الإعلان «أن الشعب العربي في الجمهورية العربية الصحراوية الديمقراطية قد عقد العزم على حماية استقلاله ووحدة ترابه والسيطرة على موارده وثرواته الطبيعية يجاهد مع كل الشعوب المحبة للسلام للعمل على تدعيم السلم وتناشد المجتمع أن يساهم في بناء وتنمية الدولة الجديدة»[٢٣].

وسعت الجزائر لتكثيف تحركها السياسي حتى داخل أسبانيا بالتعاون مع الأحزاب اليسارية والتي تمخضت بالنهاية عن دعم إسبانيا لحل سياسي عادل للمشكلة الصحراوية[٢٤]، وهذا يصب في إطار دعم لحركة البوليساريو دولياً، وقد تبع إعلان الجمهورية الصحراوية تشكيل حكومة وأنتخب محمد الأمين ولد احمد رئيس لوزرائها[٢٥].

والدعم الدولي الذي حظيت به البوليساريو من قرارات الأمم المتحدة كان نتيجته رضوخ المغرب لإجراء مفاوضات مباشرة مع البوليساريو ولكن ضمن مفهوم الحكم الذاتي الموسع في أطار المغرب وهو أمر قد رفض لحد الآن من قبل البوليساريو فأصبح هناك حلين للمشكلة الصحراوية مطروحة ثنائياً ودولياً الاندماج مع المغرب أو قيام دولة صحراوية جديدة لتنظم إلى دول المغرب العربي.

المشكلة الصحرواية الآن:

بعد موافقة المغرب على مبدأ الاستفتاء الذي طرحته الأمم المتحدة في مؤتمر نيروبي عام ١٩٨١ لاح أمل بوجود أرضية جديدة لحل المشكلة ولكن عملية الاستفتاء دخلت في نفق مظلم واستمر الجدل دام عقد من السنين بذريعة من هو الصحراوي؟ وما هي صيغة الاستفتاء؟ هل هو انضمام كلي للمغرب أم لقيام كيان صحراوي مستقل؟ وكان نتيجة الضغوط الداخلية السياسية والاقتصادية والاجتماعية ما أرهق كاهل الأنظمة المعنية التي قبلت مبدأ التفاوض طبقا لقرار مجلس الأمن الدولي رقم ١٣٠٩ عام ٢٠٠٠م بتبني المبادرة الفرنسية الأمريكية والتي عرفت (بالحل السياسي) لان هناك اعتبارات إقليمية دولية أفرزت هذه الفرضية فاختلال التوازن الدولي بعد انهيار الاتحاد السوفيتي وهيمنة الولايات المتحدة على اتخاذ القرارات الدولية عامة وهي القطب الأوحد المؤثر دوليا في حين ان فرنسا شجعت الحوار والتفاوض لكسب ود المغرب المرتبط بها اقتصاديا وسياسيا كما أنها لم تفرط بالعلاقات الاقتصادية والتاريخية التي تربطها مع الجزائر ولذلك أعلن الأمين العام للأمم المتحدة سابقاً كوفي عنان في كانون الأول ١٩٩٩ عدم أمكانية تطبيق الخطة الاستفتائية وقد ارجع ذلك إلى الظروف الأمنية داخل الصحراء والطعون المقدمة من قبل القبائل الممثلة للصحراوين والتي بلغت (١٣٥) ألف طعن لقرار الاستفتاء وبذلك عجزت الأمم المتحدة من اتخاذ قرار سياسي محدد يرضي الأطراف لإنهاء المشكلة. والمباشرة بالتفاوض بين المغرب والبوليساريو واتخذ مجلس الأمن الدولي قرارا بذلك طبقاً للمذكرة رقم ١٣٠٩ في ٢٥ تموز ٢٠٠٠ باللجوء إلى الحل السياسي الذي وافقت عليه البوليساريو والمغرب. وكان المغرب قد أيد الموقف ذلك في ٢٨ أيلول ٢٠٠٠ وبعد انتخاب بان كي مون أمينا عاما للأمم المتحدة خلفا لكوفي عنان سار على نفس الخطى السابقة في تهيئة الظروف المناسبة لحل سياسي ولحد ألان لا يبدو أن هذا الظرف قد حل أوانه.

الاستنتاج

بعد أن تناولنا المشكلة الصحراوية ومن كل زواياها وبيان العوامل المؤثرة فيها داخليا وخارجيا تبين أن الأسباب التي أدت إلى تفاقمها وعمقت الخلافات بين دول المغرب العربي متداخلة ويصعب التمييز فيما بينها هل هو سياسي أم اقتصادي أم عقائدي أم له محفزات دولية أو أن كل هذه الأسباب مجتمعة ساهمت في بلورتها على الشكل الذي نشهده عليها اليوم ومع ذلك نؤشر بعض الملاحظات الرئيسة حول الموضوع ومنها:

١- تباين الأنظمة السياسية عقائديا وخاصة بين المغرب ذو النظام الملكي المستند بقيامه على مبررات وحجج دينيه باعتباره وريث لسلطان دول المغرب السابقة التي وحدت المغرب، وبين الجزائر ذات النظام الجمهوري الاشتراكي ولا توجد صلة تواصل بين النظامين بعد تفاقم الأزمة الصحراوية.

٢- محاولة كل طرف معني استخدام الأوراق التي بحوزته للتأثير بالأزمة والحصول على مغانم سياسية أو اقتصادية أو رضى أطراف دولية أخرى.

٣- انفلات المشكلة الصحراوية من التداول العربي إلى المحافل الدولية ويؤشر ضعف الجامعة العربية ميثاقا ودستورا أن يكون لها القدرة على حل المشاكل ذات الأطراف العربية بل هي عاجزة بشكل مأساوي وتلعب دولة المقر المضيفة دور في تحديد سياستها بل حتى في اختيار أمينها العام وموظفيه.

٤- من حسابات الربح والخسارة على مستوى جميع الأطراف المعينة كانت اسبانيا الدولة المحتلة لإقليم الصحراء هي الرابح الوحيد فقد كسبت مغانم سياسية واقتصادية في الصحراء باعتبارها اتخذت قرار الانسحاب في عام ١٩٧٦ مواكبا للإرادة الدولية. كما أنها ضمنت سكوت المغرب من مطالبة اسبانيا بالجلاء عن الأراضي المغربية (سبتة ومليلة والجزر الجعفرية).

وإزاء ما تقدم فأن الأطراف المعينة لم تبد قدرا من المسؤولية القومية لبناء مغرب عربي واحد متجاوزا النزاعات الإقليمية وهي رغبة شعب المغرب العربي عموما. وقد لعبت الأنانية الإقليمية للأنظمة المعنية دور في تعطل الحلول او تعقيدها وعلى حساب الأطراف الأخرى. بل وأصبحت المشكلة الصحراوية للدول المعنية درع وحصن لا يجوز لمواطنيها من

المطالبة بأية مشاركات ديمقراطية في إدارة الحكم وتعليق الإخفاقات في تحقيق مستوى معاشي متقدم بحجة الانشغال بالمشكلة الصحراوية ولا يبدو في نهاية النفق المظلم بوجود حل ينهي هذه الأزمة على المدى القريب.

هوامش البحث

(١) Africa south of sahara- ١٩٧٦ Europ publicatlon limited p.٩٦٤.

(٢) Ibid.

(٣) مجلة الهدف الفلسطينة البيروتية العدد ٣٠٦، ١٩٧٥.

(٤) Africa south- p.٩٦٤.

(٥) Ibid.

(٦) الهدف البيروتية، العدد ٣٠٦، ١٩٧٥، ص٣٧.

(٧) Ibid- p.٩٦٤.

(٨) محمد المغربي، الساقية الحمراء وزارة الدولة المغربية المكلفة بالأعلام، ص١١.

(٩) Middle east north Africa. ١٩٧١- p.٥٢٩.

(١٠) الهدف البيروتيه العدد ٣٠٦، ١٩٧٥.

(١١) المصدر السابق.

(١٢) Robert Strsuz. Hup. Geopolitcs and strnggle for space and power new yourk- ١٩٤٢- p٣٩.

(١٣) الحدود الطبيعية للمغرب الكبير بموجب خريطة حزب الاستقلال المغربي تضم كل موريتانيا وجزء من الأراضي الجزائرية وهي (كولمي، بشار، الصويرة، تندوف وتات) وتمتد حدودها إلى الملوية وحتى نهر النيجر والسنغال وتبلغ مساحتها ضعف مساحة المغرب الحالي.

[١٤] مذكرة السفارة الفرنسية لوزارة الخارجية المغربية في الأول من آذار ١٩٥٧ تحت رقم ٨٩١٥.

[١٥] قرار الجمعية العام للأمم المتحدة المرقم ٣٤٥٨ د٣٠ في ٢٦ كانون الثاني ١٩٧٦.

[١٦] مجلة الأهرام المصرية العدد الأول عام ١٩٦٤ مقابلة مع المختار ولد دادا الريت الموريتاني آنذاك.

[١٧] وثائق الأمم المتحدة الدورة العشرين رقم ١، (ج-ع-٦٠٠١).

[١٨] أصدرت الخارجية الأسبانية مذكرة في ١١ أيار ١٩٦٧، بتأسيس الجماعة الصحراوية بمثابة برلمان صحراوي يضم (١٠٣) أعضاء.

[١٩] Africa south of sahara ١٩٧٦- p.٩٦٠.

[٢٠] وثائق الأمم المتحدة (رقم A,١٠٠٢٣, Revil، الفقرة ٢٢٥).

[٢١] صحيفة الصحراء الحرة الناطقة باسم الجبهة الصادرة في الجزائر عدد ٥ يونيو ١٩٧٦.

[٢٢] المصدر السابق.

[٢٣] خطاب وزير الخارجية الأسباني في الأمم المتحدة بوثيقة رقم ١١٨٨ عدد ٣٢.

[٢٤] بيان إعلان الجمهورية العربية الصحراوية في ٢٧ شباط ١٩٧٦ الموافق في ٢٦ صفر ١٣٩٦ في بئر الحلو.

[٢٥] Africa south of sahara, ١٩٧٧- Europa publication limited.

المصادر

١- الوثائق:

١-مجلد المسيرة الخضراء لمحمد المرادجي (فلسفة الحسن الثاني ١٩٧٦م، طبعة لندن).

٢- الكتاب الأبيض الصادر عن وزارة الخارجية المغربية، تشرين الثاني، ١٩٦٠م.

٣- الساقية الحمراء ووادي الذهب، وزارة الدولة المكلفة بالإعلام، مطبعة الايناد المغربية، ١٩٧٥م.

٤- مذكرة إعلان تأسيس الجمهورية العربية الصحراوية الديمقراطية، ٢٠ مايس ١٩٧٦م.
٥- الوثيقة الدستورية للجمهورية الصحراوية في منطقة بئر الحلو ٢٨ شباط ١٩٧٦م.
٦- دوريات مكتب الأمم المتحدة في بغداد، قرارات الجمعية العامة ومجلس الأمن الدولي المتعلقة بالملف الصحراوي.

٢- الكتب العربية:

١- المهدي بن بركة، الاختيار الثوري، دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٦م.
٢- جلال كشك، المسيرة الخضراء، ملحمة ملك وشعب، لندن، ١٩٧٦م.
٣- صلاح العقاد، المغرب العربي من الاستعمار الفرنسي إلى التحرير القومي، الجزء الثاني، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
٤- علال الفاسي، المغرب العربي منذ الحرب العالمية الأولى إصدار جامعة الدول العربية، القاهرة، ١٩٥٥م.

٣- الدوريات:

١- مجلة الأهرام المصرية، العدد الأول، ١٩٦٤م.
٢- مجلة رسالة أفريقيا الصادرة عن الجمعية الأفريقية بالقاهرة.
٣- مجلة السياسة الدولية الصادرة عن مؤسسة دار الأهرام بالقاهرة. أعداد معنية بالصحراء الغربية
٤- مجموعة مجلد الهدف البيروتية الناطقة باسم الجبة الشعبية لتحرير فلسطين، بيروت.
٥- صحف الجمهورية العربية الصحراوية أعداد متفرقة طبع الجزائر.

٤- المصادر الأجنبية:

١- Africa south of Sahara ١٩٦٧ Europ publication limited.

٢- Robert Strsuz Hup Geopolitics and struggle for space and power New York- ١٩٤٢.

٣- Maghreb – la Documentation of frameless publication No. ٧١- ١٩٧٦.